PROBLEMI D'OGGI

Adriano Tilgher

Antologia dei Filosofi Italiani del dopoguerra

(II EDIZIONE)

R. UNIVERSITA' DI TORINO
ISTITUTO DI PEDAGOGIA
n. inv 3749

GUANDA EDITORE
1937

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

Diritti di riproduzione e traduzione riservati per tutti i paesi compresi Svezia, Norvegia, Danimarca, Russia

Copyright Ugo Guanda Editore

STAMPATO IN ITALIA - MCMXXXVII

MODENA - STABIL. TIP. G. FERRAGUTI & C. - 31 - I - 1937 - XV - (1720)

PREFAZIONE

che si prega di leggere

Che significa: Filosofi del dopoguerra?

*M'incombe l'obbligo di render conto al lettore dei criteri che m'hanno guidato nella scelta degli autori inclusi nell'*Antologia (1).

(1) *Inutile dire che tra questi criteri non c'è certo stato quello della posizione accademica degli autori. Tra gli otto accolti nell'*Antologia *quattro sono, o sono stati, professori ordinari di Università, uno è libero docente, uno è professore di liceo, due non hanno mai esercitato insegnamento di nessun grado.*

I criteri sono contenuti nel titolo stesso del libro: Antologia dei filosofi italiani del dopo-guerra.

Filosofi: *cioè spiriti che del mondo e della vita hanno, più o meno articolata, più o meno ragionata, più o meno dialettizzata una visione complessiva totale globale e, almeno in qualche parte, personale. Alla stregua di questo criterio non poteva essere incluso nell'*Antologia *nessuno di coloro che alla filosofia portano un interesse prevalentemente od esclusivamente storico ed erudito, per quanto pregevole possa essere in sede di cultura il loro lavoro — nessuno di coloro, per quanto meritevoli, che si sono specializzati in una disciplina filosofica (pedagogia, psicologia, filosofia del diritto, ecc.) trattandola più come scienza che come filosofia propriamente detta, senza, cioè, riallacciarla a una* Weltanschauung *veramente personale — nessuno di coloro i quali, fonografi viventi, ripetono più o meno servilmente le parole di questo o quel maestro, le formule di questa o quella scuola — nessuno di coloro che tentano di costituirsi una personalità filosofica mescolando in modo più o meno incoerente le formule di scuole diverse e opposte, e, per esempio, fra l'Io dell'Idealismo e il Dio del Cattolicesimo tentano la conciliazione e il concordato. Brave persone, queste ultime, che facendo geme-*

*re i torchi, il più delle volte a loro spese, contribuiscono a dar lavoro alla benemerita classe dei tipografi. Ma questo ch'è non piccolo merito verso l'economia nazionale non è agli occhi nostri titolo bastevole per essere ammessi nell'*Antologia.

Filosofi. Ma del dopoguerra. *E per filosofi del dopoguerra intendo quelli nella cui opera si è riflesso il tormento intellettuale e morale del dopoguerra europeo, quelli sui quali il dopoguerra europeo non è passato invano, quelli che ne hanno risentito in pieno l'urto e il contraccolpo e han tentato, più o meno felicemente, più o meno genialmente, più o meno personalmente, di trovare soluzione in sede di filosofia ai problemi da esso posti. Con questo criterio alla mano non poteva trovar posto nell'*Antologia *nessuno di coloro pei quali l'ultimo quarto di secolo è come se non fosse mai stato, nessuno di coloro che filosofano oggi come si filosofava un quarto di secolo fa, nessuno di coloro che si potrebbero datare 1906 o 1936, indifferentemente. In forza del primo criterio non poteva essere ammesso nell'*Antologia *nessuno dei ripetitori più o meno pedissequi dell'Idealismo; in forza del secondo non potevano esserci ammessi i corifei stessi dell'Idealismo. E su questo punto parlerò con tutta la chiarezza possibile.*

A parer mio, l'Idealismo storicistico italiano è in modo tipico filosofia dell'anteguerra. *Non nel senso meramente cronologico, ma nel senso spirituale: nel senso che nell'Idealismo storicistico italiano si riflette un'età conchiusa con la guerra mondiale.*

Guardiamo dall'alto, prescindendo dalle differenze — a parer mio, del tutto secondarie — che corrono fra le sette dell'Idealismo storicistico italiano, e riconosceremo il tratto essenziale di questo nel suo concepire il fondo delle cose come Spirito, e lo Spirito come unità vivente che si svolge nel tempo e s'incarna nel mondo della nostra vita e della nostra esperienza, attraverso un processo indefinito di autoarricchimento e di autosuperamento, sì che il male non è mai realtà ma sempre negazione, la realtà è sempre e solo bene, la storia è sempre e solo giustificatrice, sempre e solo sacra, e non v'è antitesi che non trovi la sua sintesi nella quale tutto quel che di buono era nella sintesi precedente è sempre conservato e non va mai perduto. E' l'ideologia del Progresso scritta in linguaggio hegeliano invece che in linguaggio positivistico. E' la filosofia tipica dell'Ottocento.

*Al contrario tutti, senza eccezione, i pensatori inclusi nell'*Antologia, *per quanto grandi siano le differenze delle loro posizioni, concordano nel rifiutarsi di vedere nel mondo*

dell'esperienza e della storia, in tutto *il mondo dell'esperienza e della storia, l'incarnazione di Dio, rivestita di dignità sacrale. La visione che essi hanno del mondo della nostra esperienza è assai meno rosea e idilliaca, assai più drammatica e tragica. Esso appare loro come un suolo rotto da voragini, come un campo di forze in perenne battaglia componentisi di volta in volta in equilibri sempre fragili e provvisori, come un mondo che nessuna legge di progresso indefinito spinge necessariamente verso forme sempre migliori e sempre più armoniose; come un mondo ove nessun valore è automaticamente sicuro di continuare e di perpetuarsi in sintesi superiori, un mondo che, preso come tutto, non può ispirare adorazione religiosa. Perchè tutti i pensatori, nessuno escluso, compresi nell'*Antologia *pensano così, perchè in essi questo pensiero è frutto delle tragiche esperienze del dopoguerra, o per lo meno rafforzato da queste, perchè questa è l'atmosfera spirituale del nostro tempo, ormai ben lontano dal roseo ottimismo e armonismo dell'Ottocento, perciò questi filosofi sono del dopoguerra.*

E anche per un altro tratto che tutti hanno in comune. L'Idealismo storicistico italiano dell'anteguerra si autodefinisce filosofia dell'eterno divenire. In realtà, il divenire che esso afferma è più apparente che reale. Mutano

indefinitamente per esso i prodotti e le creazioni dello Spirito in cui esso vede la sola realtà — ma le forze, le attività, le categorie dello Spirito che attuano quei prodotti essi le concepisce come eterne. Eternamente per esso lo Spirito agirà come agisce oggi, eternamente lo Spirito si attuerà come si attua oggi. Per esso, la realtà resterà sempre quella che è. Chi ben guardi, sotto questa filosofia dell'eterno divenire si nasconde una filosofia dell'eterno permanere.

*Di contro ad essa, parecchi dei pensatori compresi nell'*Antologia *concordano nel pensare che appunto perchè il mondo dell'esperienza come tutto non è nulla di sacro e di divino, appunto perchè la realtà dell'empiria è caotica e contraddittoria, incoerente e scissa, fluida e plastica, ribollente e vulcanica, nulla esclude che la vita — per forza propria o per soprannaturale intervento: qui essi differiscono — possa un giorno attuarsi in forme del tutto nuove e infinitamente superiori a quelle in cui si è già attuata, in forme che non siano il semplice miglioramento e arricchimento di queste, ma rompano con esse* toto coelo. *Un nuovo cielo, una nuova terra, una vita nuova possono apparire. La cosa non è logicamente impossibile. E se non lo è, può essere oggetto di* fede *e di* speranza. *E fede e speranza possono divenire le molle di un'*azione *adeguata.*

*Così mentre a una superficiale considerazione i pensatori dell'*Antologia *possono sembrare in confronto all'Idealismo storicistico di anteguerra pessimisti, è l'Idealismo storicistico che, sotto un ottimismo di superficie, nasconde un pessimismo di sostanza. Chè pessimista è a fatti (anche se non a parole) chiunque divinizza questo mondo del nascere e del morire, del sorgere e dello scomparire, del passare e del penare, e solo chi si rifiuta di riconoscere in questo mondo grondante di sangue e di lacrime la forma ultima e definitiva dell'essere e della vita può aprire uno spiraglio a un ottimismo che non sia panglossismo, a un ottimismo fatto di Speranza, di Fede, di Azione. Solo egli può gridare agli uomini, come uno dei collaboratori di quest'*Antologia: « O uomini, sperate!... Voi camminate nelle tenebre, camminerete un dì nella luce ».

ADRIANO TILGHER

ANTONIO ALIOTTA

NATO A PALERMO IL 18 GENNAIO 1881. — PROFESSORE ORDINARIO NELLA R. UNIVERSITÀ DI NAPOLI.

La filosofia di Aliotta — che egli chiama sperimentalismo assoluto — *concepisce il mondo come* pluriverso *di energie innumerevoli in continuo movimento, non obbedienti a piano a priori, tra le quali s'intrecciano relazioni infinite, e che si equilibrano di volta in volta in sintesi provvisorie e imprevedibili. Il conoscere e il volere dell'uomo operano come forza tra le forze del mondo, componendosi con esse in sintesi teoretiche e pratiche, la cui verità e bontà è fatta dalla loro efficacia e fecondità vitali.*

Opere principali — *La reazione idealistica contro la scienza*, Palermo, Optima, 1912; *Linee d'una concezione spiritualistica del mondo*, in « La Cultura Filosofica », Firenze, 1913; *Il nuovo realismo in Inghilterra e in America*, ibidem, 1915; *L'Estetica del Croce e la crisi dell'idealismo moderno*, Napoli, Perrella, 1917; *La guerra eterna e il dramma dell'esistenza*, Napoli, Perrella, 1917; *La teoria di Einstein e le mutevoli prospettive del mondo*, Palermo, Sandron, 1922; *Relativismo e idealismo*, Napoli, Perrella, 1922; *Il problema di Dio e il nuovo pluralismo*, Città di Castello, « Il Solco », 1924; *Science and Religion in nineteenth Century*, nel volume *Science, Religion and Reality*, edited by Joseph Needam, London, The Shedon Press, 1925; *Recent Developments in Logic*, nel volume *Science Today*, edited by J. G. Growther, London, Eyre and Spottiswoode, 1934; *L'esperimento nella scienza, nella filosofia, nella religione*, Napoli, Perrella, 1936. — Dal 1919 dirige la rivista *Logos* (Napoli, Perrella).

I.

Inesistenza di forme eterne dello spirito.

Dopo aver tanto criticato Hegel, perchè poneva un sistema di categorie, che disegnavano *a priori* la via attraverso cui doveva passare lo sviluppo spirituale, i neo-hegeliani d'Italia non hanno saputo far altro che sostituire una serie più ristretta di categorie, da cui non potremmo uscire. Bella storia davvero che s'illude di camminare e in realtà sta sempre ferma nel circoletto di quelle poche

forme, segnando in monotono ritmo il suo passo! Ma la vita è poco rispettosa di questi apriorismi; essa ci insegna che le categorie spirituali, non meno di quelle fisico-matematiche di spazio, tempo, causa, quantità, sono schemi che costruiamo per coordinare le nostre esperienze, e che non hanno nulla di fisso, nulla di necessario e di eterno, che sia deducibile *a priori*.

Le distinzioni tra le varie forme dello spirito non hanno un carattere di assolutezza, che si possa dialetticamente giustificare, ma sono distinzioni empiriche che noi facciamo schematizzando la vita cosciente e che, come tutti i concetti, variano secondo il punto di vista da cui essa si guarda. Anche gli stessi neo-hegeliani non sono d'accordo fra loro: quella che per uno è una medesima forma, per un altro si sdoppia in due forme distinte...

Con ciò non intendiamo toglier valore a queste costruzioni concettuali, ma vogliamo solo affermare che sono al medesimo livello di tutte le altre idee e categorie scientifiche che il pensiero attivamente costruisce, e che la loro verità non è attinta da un intrinseco carattere razionale che in esse si riconosca nel processo dialettico, ma deve venire dal controllo dell'esperimento...

Arte, religione, scienza, diritto, economia, morale, storia, filosofia: ecco le classi in cui

comunemente si sogliono inquadrare i modi concreti di agire del nostro spirito, fissando certi caratteri persistenti, e segnando confini netti che in realtà non esistono. Il neo-hegeliano giustamente riconosce che alcune di queste distinzioni hanno solo un valore pratico e che sfumano se vogliamo farne precise categorie; ma ha torto quando vuole usare un trattamento diverso a poche di esse, mentre tutte sono egualmente empiriche; ed ha torto sopratutto, quando, dopo aver messo in rilievo la storicità dello spirito, pretende d'immobilizzare in una statica formuletta alcune di quelle funzioni. Noi diciamo invece che gli schemi descrittivi dell'arte, della religione, del diritto e così via possono solo aspirare a un valore di verità relativo e provvisorio quando su di essi riesca a raggiungersi un accordo, ma che è assurda la pretesa di caratterizzare quelle forme in eterno, perchè non è da escludersi che la vita dello spirito si manifesti in altri imprevedibili modi. Schemi di classificazione, dunque, da sottoporsi all'esperimento sociale; schemi soggetti a continua revisione, e che non imprigionano lo spirito, libero sempre di crearne dei nuovi. Le categorie, così della natura, come del mondo cosciente, non sono quadri o ritmi fissi attraverso cui debba passare in eterno l'esperienza, ma variabili costruzioni in cui le attività

empiriche, senza nulla perdere della loro concretezza, si coordinano integrando ed arricchendo la loro vita. Forme mutevoli, nel loro storico sviluppo concreto, per cui assumono sempre imprevedibili aspetti individuali, esse perennemente rompono i vecchi equilibri e dan luogo a nuove sintesi, in cui appariscono trasfigurate in sè e nei loro dinamici rapporti. Onde è un problema mal posto voler stabilire una volta e per sempre che cosa sia l'arte e il suo rapporto con la religione o con la filosofia, o infallibilmente fissare il carattere del diritto nelle sue relazioni con la vita morale. La storia non conosce binari di corsi e di ricorsi su cui debba muoversi eternamente; ma costruisce sempre davanti a sè la sua strada, provando e riprovando, per comporre le sue vive energie in forme sempre più alte. E le nuove sintesi imprevedute non si ottengono con la facile dialettica *a priori*, ma con l'opera faticosa ed assidua dell' esperimento (1).

(1) Da *Relativismo e Idealismo*, Napoli, Perrella, 1922, pp. 88-90.

II.

L' esperimento storico delle filosofie.

La verità non è qualcosa di bell'e fatto fuori di noi, che dovremmo limitarci a riprodurre, come credeva il vecchio empirismo; ma è un prodotto sempre nuovo della nostra attività conoscitiva che eleva il mondo dell'esperienza a una forma superiore di vita. Si dice comunemente che nella ricerca del vero dobbiamo sforzarci di riflettere la realtà oggettiva; ma questa è un'assurda pretesa, perchè nessuno mai potrà uscir fuori dell'esperienza per confrontare le sue idee con le cosiddette cose in sè stesse. L'accordo del pensiero con la realtà, in cui si suol far consistere il vero, non si può intendere dunque come una specie di rassomiglianza dell'uno con l'altra. Non è ciò che lo scienziato cerca ed ottiene con le sue teorie. Egli costruisce un'ipotesi, agisce lasciandosi guidare da essa; se riesce a raggiungere il risultato previsto, dice che la sua teoria è vera. In questo caso è chiaro che le sue azioni e le azioni della cosiddetta natura esterna hanno, dirò quasi, insieme

collaborato al raggiungimento di quel fine, si son bene coordinate in modo da convergere insieme a quel risultato. Ma vi sono i casi in cui l'esperimento fallisce, e ciò accade quando le azioni dell'uomo e quelle del mondo vengono in conflitto, quando non riescono a coordinarsi al conseguimento del fine desiderato. La ricerca della verità è dunque ricerca di una superiore armonia delle forze attive, umane e non umane, operanti nell'universo della nostra esperienza. Attraverso il nostro conoscere la realtà si sviluppa, s'integra, si ordina in più vasti accordi concreti, conquistando una maggiore pienezza di vita. La nostra attività scientifica e filosofica non è lo sforzo di rispecchiare nel nostro pensiero l'armonia prestabilita del mondo; ma il perenne tentativo di creare qualcosa di veramente nuovo ed originale, di dare all'essere una armonia più completa di quella che possiede in ogni momento della sua storia, sempre in via di farsi, plastica sempre in attesa dell'opera umana che la trasfiguri.

Se la verità non è fatta *ab aeterno*, ma è qualcosa che dobbiamo noi stessi produrre, non vi è che un solo metodo per la sua conquista: l'azione. Il razionalismo tradizionale, di tipo cartesiano, ponendo il sistema della verità come già completo fuori di noi, era costretto a immaginare nello spirito una corri-

spondente miracolosa predisposizione a riprodurlo, leggendo quasi i segni di quel sistema, che Dio aveva stampato nell'anima nostra nell'atto della creazione. Bastava sfogliare le pagine di quel libro che era già in noi, e accettare come vero quel che vi era scritto con infallibile evidenza. Ma distrutto l'idolo della pretesa verità fuori di noi, cade con esso il criterio della passiva evidenza. Non c'è nessun principio in sè medesimo evidente; non ve n'è alcuno che porti impresso dalla nascita l'aristocratico suggello del vero; non v'è già predisposto in noi il cammino che conduce in cospetto del preteso assoluto. Non vi sono idee privilegiate, ma tutte debbono mettersi a prova per vedere se con esse si riesce a realizzare un grado di superiore armonia dei nostri spiriti e del mondo, cioè un grado più alto di verità. Non sapendo la via fin da principio, dobbiamo procedere per tentativi: *provando e riprovando,* col metodo dell'esperimento, che non è altro se non un complesso di azioni, suggerite da ipotesi, che si ripetono ora in un modo, ora nell'altro, finchè non si riesce a trovare quel sistema nuovo in cui esse si coordinano con le forze naturali convergendo ad un medesimo fine. Provando e riprovando gli esseri si sono elevati dai più semplici organismi biologici e sociali alle forme più complesse di coordinazione

delle loro attività; l'esperimento è il cammino doloroso e insieme glorioso traverso il quale si realizzano gli ordini nuovi dell'esistenza, impreveduti e imprevedibili; l'esperimento è l'eterno procedere della storia, che non volge ad una meta prefissa, ma costruisce faticosamente per secolari tentativi, man mano che avanza, la sua via.

E' il metodo non solo della scienza, come si crede comunemente, ma anche della filosofia, che è perenne aspirazione della realtà vivente in noi a creare, traverso il nostro attivo pensiero, l'armonico sistema delle sue innumerevoli energie. Anche a questa superiore coordinazione delle forze del mondo, a questo accordo delle anime, si giunge per gradi, provando e riprovando. Forse qualcuno chiederà ingenuamente: ma dove è dunque l'azione e l'esperimento del filosofo? Dov'è il suo laboratorio? Questa domanda suppone un modo assai grossolano di considerare l'esperienza che si limita astrattamente ai soli fenomeni fisici, su cui han presa i precisi apparecchi di registrazione e di misura. Ma l'esperienza è qualcosa di più concreto e di più vasto, che include non i soli dati sensibili, ma tutta la vita, anche in quegli aspetti che volgarmente si dicono soggettivi; qualcosa che non si può chiudere, dunque, negli angusti limiti d'un macchinario, ma è parola rivelatri-

ce di pensieri ad altri uomini, è libro che va per il mondo, è azione efficace su altre anime, che tenta non le sole vie della natura, ma anche quelle dello spirito. Il nostro laboratorio è la storia, di cui i processi fisici sono solo un piccolo frammento, che non esiste separato dal resto. E in questo immenso laboratorio, che non ha confini nel tempo e nello spazio, facciamo la prova dei nostri sistemi; e i nostri esperimenti sono nelle pagine che esprimono il nostro spirituale travaglio e ne comunicano il brivido doloroso; sono nella vita che a quel pensiero s'ispira; nell'eco di fervida ammirazione e di antipatica repulsione che esso suscita intorno a sè; nel consenso dei discepoli e nel dissenso dei critici; nelle discussioni e nelle polemiche, in cui le idee esperimentano la loro potenza diffusiva; nell'impronta più o meno efficace che lasciano nel seguito dello sviluppo; nella loro fecondità suggestiva di nuove, più ricche e più armoniche forme d'esistenza (1).

(1) Da *Relativismo e Idealismo*, pp. 61-63.

III.

La filosofia non è contemplazione, ma azione.

Ogni concezione filosofica è uno sforzo per comporre in una più ricca armonia le attività dell'universo, instaurando una razionalità sempre più piena. Non c'è un assoluto ordine razionale, che la nostra coscienza debba solo rispecchiare, ma il realizzarsi di ordini sempre più completi, a cui il pensiero umano collabora energicamente. La filosofia non è l'uccello di Minerva che, a dire dello Hegel, incomincia il suo volo soltanto nel crepuscolo; non riflette sopra uno sviluppo di categorie logiche già determinate nella necessità del loro processo, ma crea anche categorie nuove, costruisce un grado più alto di razionalità che prima non c'era, concentra nell'esperimento della sua sintesi suprema tutte le forze operanti nella storia, per farne una sola energia rinnovatrice. Non è il tramonto, in cui lo spirito si raccoglie a riflettere sui fatti compiuti, ma l'aurora nascente delle opere nuove: l'idea ispiratrice della storia che comincia. E la storia appunto è il laboratorio dei suoi continui

esperimenti, dove si mette a prova l'efficacia delle sue costruzioni. La verità d'un sistema filosofico non può decidersi ragionando a priori, ma è nella sua concreta funzione storica, nel suo agire come potenza creatrice d'una nuova armonia razionale delle forze operose del mondo. La sua verità si decide sui campi di battaglia, dove si agitano le bandiere delle antiche e delle nuove idee, e si compongono in impreveduti accordi i loro secolari conflitti; nelle rivoluzioni che iniziano le nuove civiltà; nelle lotte d'ogni giorno, dove ogni uomo porta tutto il suo pensiero, siano esse incruente polemiche o urti sanguinosi; nel libro che opera sulle anime e le trasfigura, come nella nave che attraverso gli oceani unisce i continenti; nelle assemblee, come nei campi e nelle officine; nelle vicende politiche, come nei rapporti economici; nel pubblico governo dello Stato, come nell'intimo santuario della famiglia; dovunque un'anima agisce con l'impulso d'un'idea. E non c'è alcun uomo, anche quando irrida alla filosofia, che non manifesti in ogni sua parola, in ogni suo moto, in ogni contrazione dei suoi muscoli l'energia d'un certo modo, per quanto grossolano e non del tutto consapevole, d'intendere la vita nel suo insieme. Ogni attimo della storia, dunque, nella sua discorde armonia realizza il perenne esperimento delle

nostre concezioni filosofiche, che sono relativamente vere solo nella misura in cui fanno sentire la loro efficacia in questo mobile accordo di forze in conflitto, che si ricompone in forme sempre nuove (1).

IV.

L'esperimento storico delle religioni.

Il rapporto tra religione e filosofia non è quello di due nazioni contigue, divise da naturali confini. Non è una divisione statica, ma il rapporto dinamico di due momenti d'un medesimo processo spirituale. La filosofia è perenne aspirazione a comporre in sintesi le concrete attività della nostra anima e del mondo; sintesi dinamica che non è mai compiuta, ma si costruisce in forme sempre più ricche e integrali. Essa non rispecchia un ordine oggettivo sussistente fin dall'eternità nella sua assolutezza immobile, ma agisce per realizzare un ordine nuovo. Le forze infinite del mondo cercano attraverso il pensiero una

(1) Da *L'Esperimento nella scienza, nella filosofia, nella religione,* Napoli, Perrella, 1936, pp. 37-38.

superiore armonia. Ma la filosofia ci dà solo l'idea di questa più alta unità; e l'idea, finchè è solo oggetto di riflessione, è fredda, scolorita, priva del fervido impulso all'azione. Perchè agisca, il verbo deve farsi carne e prender calore di vita vissuta. Occorre la fede dell'apostolo, l'entusiasmo del martire. Per concepire astrattamente l'unità poteva bastare Aristotele; per farla sangue del proprio sangue fu necessario il sublime sacrificio del Golgota.

La religione è la tendenza alla concreta sintesi delle energie del mondo che si attua in un'esperienza vissuta. Questa non cancella il lavorìo precedente della riflessione, ma la incorpora in sè, come nel lampo intuitivo dello stratega, pur nel più fervido calore dell'azione, si raccoglie il lungo meditare della scuola di guerra. La fede non è cieco sentimento, ma idea divenuta passione, pensiero che è norma di vita. Filosofia e religione non sono, dunque, due sezioni ben divise dell'anima, l'una che racchiuda l'intelletto, l'altra il sentimento; bensì momenti d'un medesimo processo, in cui l'unità delle forze operose del mondo passa dalla riflessione alla vita, e dalla vita ritorna al pensiero arricchito di nuove esperienze, di nuovi lampi di divinazione geniale. La coscienza religiosa, infatti, non è il semplice organizzarsi del pensiero in abitudi-

ni attive, ma intuizione che penetra più a fondo con energia diversa dalla chiara visione dell'intelletto. Non si ferma a ciò che la filosofia ha conquistato, ma procede innanzi e dà l'oscuro presentimento d'una ricchezza di vita nuova in una sintesi più concreta. In ciò sta il valore delle mistiche esperienze dei genii della fede. Ma quelle rivelazioni intuitive chiedono d'essere illuminate dalla luce del pensiero che riflette. Ogni religione è punto di partenza d'una nuova filosofia, che arricchisce alla sua volta il contenuto della verità intuita. Non è un circolo chiuso, ma un procedere da una cima ad una cima più alta alla conquista d'un'unità di vita sempre più piena, a cui filosofia e religione collaborano insieme integrandosi a vicenda nel ritmo eterno dello spirito...

Deve, quindi, considerarsi inadeguata la triade hegeliana, dove la religione figura come un momento superato nel pensiero filosofico. Ma deve nello stesso tempo rigettarsi ogni misticismo che ponga in un'immediata esperienza la più alta rivelazione dell'Assoluto. Non c'è un ultimo termine in cui si attinga la verità perfetta, ma un processo perenne in cui si realizzano forme sempre più integrali di unità nella nostra umana esperienza. Ogni cima è punto di partenza per la conquista d'una vetta più alta: ogni filosofia spinge

ad una religione superiore, e questa cerca la sua luce in un nuovo pensiero; e la coscienza procede così senza fine arricchendo sè medesima in sintesi sempre più piene, in cui le rivelazioni e le meditazioni del passato non si cancellano, ma sono comprese come punti di vista inferiori in visioni più ampie. Rimane nello spirito un segno indelebile d'ogni esperienza filosofica e religiosa.

La verità della religione, come quella della filosofia, si realizza, dunque, storicamente in gradi infiniti: non vi è alcuna religione, come non vi è nessuna filosofia, che possa considerarsi definitiva. Ed è sempre l'esperimento che decide del grado di verità. Non ha valore un'apologetica che si fondi su ragioni a priori o su motivi di rivelazione subiettiva. Non l'intelletto per sè, nè l'esperienza mistica possono dar credito ad una fede. E neppure quel metodo, così detto pragmatistico o dell'azione, che pone, in ultima analisi, come criterio il soddisfacimento soggettivo che lo spirito sente nella pratica religiosa. Tutti questi procedimenti sono arbitrarii. Solo l'esperimento storico ci può dare un controllo oggettivo.

La religione, perchè provi la sua verità, deve uscire dall'intimità del soggetto individuale per divenire una forma concreta di vita associata; deve mostrarsi capace di dare

la sua impronta a una nuova civiltà, di elevare le energie del mondo ad un accordo superiore. Non basta proclamarsi riformatore e profeta d'una fede nuova, se l'esperienza dell'individuo non riesce a conquistare le altre anime, operando nel campo oggettivo della storia (1).

V.

Le costruzioni logiche come tentativi di risolvere problemi di vita.

Le prospettive umane nella loro limitatezza sono sempre frammentarie: donde l'indeterminato e l'astratto, che cerchiamo di correggere, integrando la nostra veduta con quelle degli altri individui, coordinando la nostra azione con un numero sempre più grande di energie cosmiche. Noi siamo esseri reali, e quel che ci è presente in ogni momento storico è la vita stessa della realtà; ma in ciascuno di noi non è la pienezza dell'essere. Il solitario egoista, che volesse chiudersi in sè, impoverirebbe la sua vita. Siamo incessantemente spinti al di fuori per cercarvi il com-

(1) Da *L'Esperimento ecc.*, pp. 40-42.

plemento del nostro essere, il nostro io più vero, più coerente, più reale. Bisogna prodigare noi stessi per ritrovarci arricchiti dal nostro sacrificio.

La molla dello sviluppo non è una contradizione puramente logica, ma il dissidio reale che avvertiamo nella nostra viva esperienza fra ciò che siamo e ciò che vorremmo essere. E' questo dissidio che ci spinge all'azione. I problemi che miriamo a risolvere sono problemi di vita. E' tempo di mettere da parte la pretesa di far rientrare la storia del mondo in un processo puramente logico, con un giuoco di concetti, o di farla scaturire dallo svolgersi dell'atto conoscitivo. L'atto del conoscere è solo una delle funzioni del nostro essere che esiste non perchè si afferma e si pensa reale, ma perchè tale si sente nella sua immediatezza viva. E' il pensiero che deve essere interpretato in termini di esistenza, e non viceversa. Esso è una delle forme attraverso le quali il nostro essere va progressivamente realizzando una maggiore pienezza, una più alta armonia delle forze del mondo.

Le categorie logiche hanno appunto questa funzione: esse servono ad integrare la nostra attività con le altre azioni infinite onde risulta la vita dell'universo, a farla convergere ad un medesimo fine, eliminando i conflitti, senza che ciascuno perda la sua indivi-

duale fisonomia. Nulla di ciò che vi ha di più vivo nella nostra umana esperienza, nessuna sfumatura, nessun palpito, nessuna per quanto fuggevole vibrazione si perde in quella sintesi, in cui tutti gli esseri si trovano elevati ad una superiore potenza.

Infinito è lo sviluppo di queste categorie che risolvono problemi di vita, partendo da situazioni storiche concrete. Non vi è una ragione stereotipa, ma sono possibili ordini infiniti di concreta razionalità, che lasciano libero il campo alla creatrice attività dello spirito. Così l'opera nostra acquista un alto valore, e il nostro pensiero non è condannato a rifare in sè un ciclo chiuso di categorie, passando e ripassando sempre per le medesime posizioni, in un moto circolare che somiglia stranamente allo star fermi, ma ci si mostra come feconda energia trasformatrice del mondo (1).

(1) Da *L' Esperimento ecc.*, pp. 13-14.

VI.

Il senso della storia e la vita come rischio assoluto.

Non c'è storia se lo spirito è destinato a girare e rigirare sempre per le medesime posizioni. Un processo i cui momenti si equivalgono, come il battere monotono d'un pendolo, in qualunque modo si concepisca, o ottimisticamente alla maniera hegeliana, dove tutto è bene, o pessimisticamente alla maniera dello Spengler, cioè come inutile farsi e disfarsi di civiltà, senz'alcun ordine di progresso; uno svolgersi di fenomeni dove tutto procede per la sua strada necessariamente, non è storia, ma è vera e propria natura, perchè sotto l'apparenza del divenire cela l'immobilità d'un ritmo eterno e indifferente al nostro umano travaglio.

Perchè la storia abbia un significato, occorre che vi sia la possibilità di un reale progresso, come anche d'un reale decadimento; che i fini che ci sforziamo di raggiungere non siano illusorie prospettive umane, ma abbiano anche un valore oggettivo; che la realtà non sia estranea all'affaticarsi della nostra vo-

lontà nel tempo. Non un'indifferente natura, dunque; ma neppure un allinearsi di momenti, di cui ciascuno con ritmo infallibile superi il precedente. E neppure la certezza che, qualunque cosa noi facciamo, le nostre azioni rientrino in un perfetto ordine divino; che anche le nostre colpe e i nostri delitti siano necessari allo svolgersi del piano della Provvidenza.

La vita ha un senso solo se l'alternativa del bene e del male comporta un rischio assoluto; se la nostra azione può produrre un effettivo accrescimento della realtà o un'effettiva diminuzione; se la salvazione del mondo non è certa, ma sospesa almeno in parte allo sforzo della nostra volontà. La sicurezza del trionfo definitivo del bene toglie ogni valore all'opera umana, non meno della convinzione dell'inutilità d'ogni nostra azione in un cieco divenire naturale. Le sorti del mondo debbono essere incerte in ogni istante, perchè la storia abbia un significato. E noi dobbiamo sentire tutto il peso della nostra responsabilità come attori di questo dramma infinito.

Non limitarci solo a registrarne gli atti, a catalogarne le vicende (1), come fanno i co-

(1) « Lo storicismo — ha scritto argutamente il Tilgher — è il notaio della storia ». - *Critica dello storicismo*, Modena, Guanda, 1935, p. 114.

sidetti filosofi della storia, simili agli uccelli di Minerva, che, secondo l'immagine poco felice di Hegel, cominciano i loro voli solo nel crepuscolo, dopo che è cessato il travaglio della vita cotidiana. Di queste teorie che riflettono sui fatti compiuti e mettono tutto a posto nelle loro caselle ideali non sappiamo che farcene. Non c'è un ordine fisso nella storia che dobbiamo limitarci solo a rispecchiare; ma vi è sempre la possibilità di ordini nuovi costruiti dalle nostre idee che si sperimentano nell'azione. La razionalità non è un sistema assoluto che troviamo bell'e fatto o che si svolga eternamente nei suoi circoli chiusi, ma è suscettibile di forme infinite imprevedibili a priori. Ufficio del pensiero filosofico non è quello di fare semplicemente l'inventario delle categorie già messe in funzione dalla scienza, dalle forme sociali già realizzate, ma sopratutto quello di costruirne altre nuove nelle sue sintesi ardite. Non immobile prospettiva, o repertorio di un certo numero di possibili prospettive, destinate a riprodursi sempre e in cui si esprimano solo alcuni aspetti della nostra soggettiva personalità spirituale, ma energia operante nella storia, creatrice di ordini sempre nuovi di esistenza, ispiratrice di nuove civiltà, tale è la filosofia, come noi la intendiamo, non oziosa meditazione, ma fecondo programma di azione. Arre-

starsi davanti alla pluralità delle prospettive storiche è indizio di mente fiacca, come è povertà di spirito rassegnarsi al destino che trascina nell'ingranaggio della sua ruota le forme della civiltà. Se la concreta unità nella sua perfezione non esiste di fatto, abbiamo il dovere e il diritto di cercare di realizzarla. Non è vero che le strutture logiche, come le forme sociali, si dispongano tutte nello stesso piano. Le nuove categorie gerarchicamente si pongono ad un livello più alto. Non è un fare e disfare: le più recenti teorie matematiche e fisiche non esprimono solo tipi diversi d'intuizione spirituale, che valgano perciò, come espressioni di sentimenti generici, lo stesso delle vecchie teorie fiorite in altre forme di civiltà; esse rappresentano la conquista di superiori organi di coordinazione delle forze umane e di quelle del mondo, attuazioni di accordi più alti e più complessivi, in cui si unificano le strutture logiche anche di razze e di civiltà diverse. Lo stesso si dica degli altri prodotti dello spirito umano. I cicli chiusi di cultura sono una finzione astratta, non meno della generica umanità, che esclude le differenze. La vera concreta umanità è quella che si realizza non cancellando le diverse impronte dei popoli, ma coordinandole in modo che convergano verso fini comuni, e si eliminino sempre più gli attriti e le dispersioni

di forze. La pluralità delle umane prospettive non è disperatamente tale da escludere la loro unificazione in una veduta più larga, in cui nulla sia perduto delle mobili fisonomie degl'individui e delle razze.

La razionalità non è un sistema fisso di essenze e di principii immutabili, non un persistere di astratte identità, ma un accordo concreto che si costruisce nei suoi diversi gradi attraverso il medesimo processo onde si genera la vita della storia. Essa può assumere modi e forme infinite che non si possono e non si debbono predeterminare. Intesa così la razionalità, è soddisfatta l'esigenza da cui muove l'irrazionalismo, cioè quella di salvare la libertà dello spirito e la concretezza dell'esperienza. Rimane, infatti, tutta la fertile ricchezza delle nostre intuizioni e la possibilità di sempre nuove creazioni. E solo così si può risolvere la secolare antinomia fra la libertà e la predestinazione, che era il prodotto del modo statico e intellettualistico di concepire la razionalità; solo così la razionalità nel suo dinamismo si adegua a quel Potere infinito di creazione, che fu la parola nuova del Cristianesimo. Non vi è un sistema d'intelligibili, immobilmente presente al Pensiero di Dio. Se così fosse, Egli sarebbe imprigionato nel suo eterno Pensiero. Non avrebbe senso parlare di creazione, perchè tutto sareb-

be già dato in esso. La Ragione Divina non è chiusa in nessun ordine fisso, ma si attua in ordini infiniti nel processo della storia, che è opera insieme dell'uomo e di Dio in intima unione spirituale. E la Provvidenza non è disegno preformato; ma, in ogni attimo di vita, creazione d'un nuovo disegno, che coordina — Dio sempre presente ed operante — i nostri umani disegni (1).

(1) Da *L' Esperimento ecc.*, pp. 97-99.

ERNESTO BUONAIUTI

NATO A ROMA IL 25 GIUGNO 1881. — PROFESSORE ORDINARIO NELL' UNIVERSITÀ DI ROMA FINO AL 1931. — SACERDOTE SCOMUNICATO DAL 1926.

Buonaiuti si è fatto l'apostolo di un ritorno al Cristianesimo di Gesù e di Paolo, inteso come speranza *e* fede *nell'avvento del* Regno di Dio, *cioè di una società ove i rapporti degli uomini saranno fondati interamente e solo sull'*amore *reciproco. Ciò presuppone la pluralità, la comunicabilità, la permeabilità degli spiriti finiti, tutti figli di un solo Padre. E poichè, a suo giudizio, l'Idealismo, riassorbendo il mondo nell'Io, conduce fatalmente al solipsismo e all'egoismo assoluti, Buonaiuti è avverso ad ogni forma d'Idealismo.*

FRA LE SUE NUMEROSE OPERE TRALASCIAMO QUELLE DI ARGOMENTO PREVALENTEMENTE STORICO. — *Voci cristiane*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923; *Verso la luce*, Foligno, Campitelli, 1924; *Una fede e una disciplina*, ibid.; *La Religione nella vita dello spirito*, Bologna, Zanichelli, 1926; *Apologia del Cattolicismo*, Roma, Formiggini, 1923; *Apologia dello Spiritualismo*, ibid., 1926; *Le Modernisme catholique*, Paris, Rieder, 1927; *La Chiesa romana*, 3ª ediz., Milano, Gilardi e Noto, 1933; *Il Messaggio di Paolo*, Roma, Calzone, 1933. — Dirige la rivista *Ricerche Religiose*, ora *Religio* (Roma).

I.

L' etica del Vangelo.

L'etica del Vangelo si rivela ad una analisi critica, che riesca a mantenersi immune da tutte le deformazioni della casistica farisaica e da tutte le annebbianti preoccupazioni della speculazione razionalistica, come la stupenda sintesi dei termini contrastanti, fra cui si polarizzano invece, unilaterali e sterili di ripercussioni generali, i principî di tutte quelle dottrine etiche che sono affidate unicamente o alle risorse dello spirito cogitante o alle manifestazioni empiriche della vita as-

sociata. L'etica cristiana infatti è superlativamente eteronoma e proprio per questo massimamente autonoma; nasce e si svolge tutta tuffata nell'atmosfera della grazia, e, forse, appunto in virtù di questa sua eccelsa ed impalpabile connotazione carismatica, conduce alla valorizzazione più ricca dell'umana libertà; presuppone una sanzione e postula un premio, pur esaltando la gratuita gioia nel bene; travalica e annulla potenzialmente ogni legge, per sollevare chi la pratichi alla sicura vita dello spirito, sebbene racchiuda in germe la giustificazione di ogni legge, suggerita dalle esigenze mutevoli della edificazione fraterna; reintegra la natura, ma elevandola al miraggio soprannaturale del Regno; moltiplica fino alle estreme possibilità la virtù dell'individuo, trasfondendola, però, moltiplicata, nella intima simbiosi della collettività. Paradosso dei paradossi, l'etica cristiana scioglie così, unica, adeguandolo, il mistero formidabile che la realtà spirituale, così singola come associata, cela nel proprio grembo.

Se lo sviluppo storico della moralità e della religiosità umana sta a dimostrare, in maniera inoppugnabile, che queste due attitudini primigenie e fondamentali dello spirito tendono automaticamente a compenetrarsi e a saldarsi per sostenersi a vicenda, il « lieto annuncio » costituisce in pari tempo la forma

assoluta così della religione come della morale, in quanto ha innestato la più alta forma immaginabile di moralità sulla più perfetta raffigurazione dei rapporti fra l'uomo e Dio. Come ogni etica genuinamente religiosa, quella del Vangelo è, in maniera nettissima, eteronoma: parte cioè dal presupposto che la legge assoluta del bene nasca da Dio e solo da Dio venga trasmessa agli uomini. Anzi l'eteronomia della legge morale, che è alla radice di ogni giustificazione religiosa del precetto della bontà e del sacrificio, è accolta dal Vangelo in tutte le sue più ampie applicazioni e in tutte le sue imperiose postulazioni. Gesù dice che colui il quale pone la sua anima allo sbaraglio e la disperde nella piena dedizione di sè ai fratelli, quegli solo la ritrova integra e la conquista per l'eternità. L'uomo è dunque incapace di trovare in sè la norma del suo retto operare. E' Dio che gli rivela la via della sua perfetta realizzazione: e questa via è segnata nel rinnegamento delle sue velleità egoistiche, nella disseminazione gioiosa di tutti i suoi tesori per il vantaggio dei fratelli. L'atteggiamento pertanto da cui, come da fonte, scaturisce la vera moralità delle nostre azioni non è già quello di una subordinazione e di una uniformità esteriore a precetti formulati da poteri, che siano come il concretarsi sensibile della eticità di cui può

essere ricca la vita associata, bensì quello della spontanea e consapevole uniformità ad un volere trascendente, che, impartendoci il monito, ci dà anche il potere di eseguirlo. La morale del Vangelo poggia tutta su un volenteroso riconoscimento di una provvidenza paterna di Dio, affidandoci alla quale noi ci trasfiguriamo nel Bene e diventiamo cooperatori di questo Bene nell'elevazione degli uomini verso l'Assoluto.

Appare pertanto teoricamente e praticamente impossibile scindere nella predicazione neotestamentaria l'elemento etico da quello religioso. La norma del bene è unicamente l'ideale che ci viene additato dal comportamento del Padre, nello sviluppo della vita cosmica. « Siate perfetti, come perfetto è il Padre vostro che è nei cieli ». Ora il Padre sparge con signorile generosità i doni della sua pioggia e del suo sole su tutti indistintamente gli uomini, senza guardare in viso i connotati di nessuno. La vita morale pertanto, alla luce del Vangelo, è quella che si impregna e si nutre dei suggerimenti che scaturiscono da una visione fortemente religiosa dell'universo. Perchè tutto nel mondo risente dell'assistenza longanime e lungimirante del Padre, così tutto nell'uomo deve essere subordinato alla ricerca del Suo Regno e della Sua giustizia. Il rimanente verrà da sè.

Eminentemente, squisitamente religiosa, vale a dire mistica e trascendentalistica, la morale evangelica è perfettamente umana. Infatti allo spirito ragionevole che si protende, sotto il pungolo di una spontaneità naturale, verso un irraggiungibile accaparramento dell'universo alla sua inquieta e insaziata avidità di possesso, e che nella delusione delle sue volontà logoranti minaccia di smarrire il senso più profondo della sua reale destinazione nello spiegamento universale del bene, essa sola offre lo sbocco adeguato. E fa ciò colmando le esigenze deposte in esso dalla stessa immanente economia della vita associata, piegandolo cioè al servizio fraterno, nel quale è la sua vera pace e la sua completa gioia.

Chiedendo così il pregiudiziale rinnegamento di ogni egoistico istinto, la morale cristiana appare come una morale funzionalmente eroica. Ma, a scanso di equivoci, occorre aggiungere subito che l'atmosfera di eroismo in cui essa vuole sollevare l'azione umana nulla ha da vedere con l'aspirazione ingombrante al successo terreno e al predominio materiale. L'eroismo che il Vangelo esige dal credente è tutto nell'interiore abbandono di sè, nella completa rinuncia ad ogni invadente affermazione della propria personale volontà di conquista, nell'assoluta abnegazio-

ne per la gioia spirituale dei fratelli e nella ricercata trasfigurazione e sublimazione del proprio io. E poichè il mondo è invece l'espansione irrefrenata di tutti i più bassi istinti egoistici degli uomini, strettisi in solidarietà per il soddisfacimento dei loro interessi materiali, il cristiano saprà in anticipo che alla sua professione non potrà tener fede, senza affrontare, dovunque, intorno a sè, l'ostilità, il rancore, la persecuzione. « Fuoco sono venuto a portare sulla terra ... I nemici l'uomo li troverà, d'ora in poi, in casa sua ».

C'è da domandarsi se una morale così eccelsa e così ardita, così solenne e così perigliosa, avrebbe potuto essere bandita in un momento e in un ambiente diverso da quello che, per primo, ne colse l'annuncio sconcertante. La società giudaica nell'epoca neotestamentaria, dopo una serie di deprimenti e angosciose delusioni politiche, si era andata largamente persuadendo che la salvezza ormai non poteva venire ad Israele che da Dio, il quale, subitamente rivelandosi, avrebbe annientato i nemici della casa di David e avrebbe risuscitato di questa i destini gloriosi. Un senso quindi di ansiosa aspettativa e di oscura inquietudine travagliava gli spiriti in Giudea e in Galilea, quando Gesù cominciò a predicarvi il suo messaggio di liberazione. Egli riprende assiduamente il motivo del Re-

gno imminente. Ma la sua dottrina degli ultimi eventi non ha nulla in comune con le visuali politiche, circoscritte e materialistiche, dei suoi contemporanei. Il Regno di Dio di cui rivela l'attuazione è, unicamente, il trionfo del bene nelle anime riscattate dall'insidia attossicante del Maligno. Nella eccezionale purezza del suo messaggio è la prova apodittica della sua soprannaturalità. Nel sacrificio ch'Egli compie generosamente di sè per garantire agli uomini, fragili e tentennanti, la capacità di partecipare e di cooperare ad esso, è il prezzo offerto per la redenzione di tutti.

Coloro i quali, sfavorevolmente impressionati dalla costanza uniforme con cui, dal bando delle beatitudini all'ultima promessa del Golgota, l'etica cristiana fiancheggia con la garanzia del premio la consegna del sacrificio, non riescono ad affrancarla dalla taccia di eudemonismo e a liberarla quindi dai connotati di una relativa inferiorità, di fronte a forme di morale che han cercato di collocare la scaturigine della eticità nel fuoco incandescente e disinteressato della pura coscienza (1), cadono in un abbaglio analogo e pa-

(1) Probabilmente non è apparsa mai morale praticamente meno cristiana della morale kantiana. Non solamente perchè l'imperativo categorico, co-

rallelo a quello di coloro che parlano, a cuor leggero, di eteronomia dell'etica evangelica, perchè attribuisce a Dio l'imposizione della legge del bene. Il Padre che nella predicazione di Gesù viene additato alla imitazione della morale credente è un ἕτερος di natura fatto αὐτός nella solidarietà dell'amore, della bontà, della grazia. Lungi dal recidere alle basi la trionfale autonomia dello spirito nella posizione dell'atto etico, questa presenza del Padre, col suo volere e la sua pedagogia, nella elaborazione del mondo della soggettività operante, la esalta e la corrobora. Con una mirabile profondità di significato e precisa rispondenza alla realtà, il quarto evangelista ha potuto attribuire al Cristo la parola: «la verità (naturalmente la «mia» verità) vi farà liberi» (VIII, 32), sostituendo il vocabolo ἀλήθεια là dove la tradizione rabbinica parlava della Torah, e additando con essa la no-

stituendo la voce della coscienza unica arbitra della moralità delle proprie azioni ha distrutto l'umile docilità dello spirito individuale alla coscienza dei fratelli, che non sono possibili imitatori bensì effettivi maestri, ma anche perchè ha tentato di scarnificare e ridurre alle più esigue proporzioni i coefficienti che debbono entrare in azione per determinare, nella sua interezza concreta, l'eticità religiosa dell'umano operare. V. il capitolo terzo della prima parte della *Kritik der praktischen Vernunft*, dedicato appunto all'esame delle *Triebfedern* della ragione pura pratica.

vità riscattatrice del nuovo messaggio. Parallelamente la visione sempre presente del Regno, sullo sfondo verso cui va l'ansia insoddisfatta del credente, nulla sottrae al valore intimo ed immacolato della sua pratica buona, poichè la sovranità assoluta del Padre, di cui si attende la manifestazione gloriosa, sebbene attuata in virtù di prodigi, costituirà lo spiegamento completo di una possibilità, che è già in qualche modo in movimento. L'azione morale effettuata nella inquietudine purificatrice dell' attesa è già un' anticipazione della meta, e i frutti dello Spirito che affiorano e maturano nelle opere della carità sono già di per sè un'arra del futuro trionfo. Se non si vuol supporre, per assurdo, che san Paolo abbia voluto contrapporre una diretta smentita alla parola più solenne del Maestro, si deve riconoscere che l'interpretazione giusta della beatitudine, che promette agli affamati il satollamento, è racchiusa nell'assioma paolino: « il Regno di Dio non consiste nel satollarsi e nel dissetarsi: ma unicamente nella giustizia, nella pace e in quella gioia che gorgoglia dallo spirito santo » (*Rom.* XIV, 17). Le virtù che conducono al Regno sono, misteriosamente, il Regno stesso. Può darsi anzi che in questa interiore identificazione della speranza e della bontà operosa sia contenuta la spiegazione migliore di uno dei più enigma-

tici incisi neotestamentari: « il Regno di Dio è in mezzo a voi ».

L'anima di colui che crede nella realizzazione di questo sublime miraggio sembra acquistare nuovi poteri di edificazione e di miglioramento fraterno. Da ψυχή, secondo la dicotomia che l'esperienza cristiana suggerisce a Paolo, diviene πνεῦμα: da principio vitale, spirito, e come spirito, capace del perfetto discernimento del bene e del male, quali sono progressivamente diversificati dall'economia della vita associata. Questa nuova individualità spirituale che, perfusa dall'ἀγάπη, assorbe e trasfigura la fragile creatura ragionevole per costituirla strumento di disseminazione del bene nel mondo, copia pertanto del paterno esemplare, è, in contrapposizione allo spirito del mondo, una partecipazione di quello spirito di Dio, che, scoprendo tutti gli abissi della divinità, educa e addestra a « scoprire quanto Dio ha elargito di doni ai fratelli » (*I Cor.* II, 12).

La visione pertanto del bene che il Padre diffonde nel mondo, la discoperta cioè della sua generosa perfezione, è il principio interiore della capacità carismatica di imitarne la virtù e di passare fra gli uomini nell'attitudine della ilare fiducia, del pronto perdono, della inesausta beneficenza. Il senso più vivo della divina e provvidente presenza nel mon-

do è la fonte del più operoso ben fare. In tutti i secoli della sua storia i trionfi della morale cristiana sono stati sempre contrassegnati dalle reviviscenze della esperienza mistica.

Riguardata pertanto nei suoi specifici elementi costitutivi, la morale del Nuovo Testamento appare come un'etica originale, che nulla ha a che vedere con i sistemi morali basati sulle indagini della pura dialettica. La sua scaturigine è tutta nella rivelazione della divina bontà, offerta come modello tendenziale alle energie dello spirito umano. Poichè questo ideale costituisce, nella graduatoria dei valori che mira automaticamente a instaurare fra gli uomini, la negazione più rude e più perentoria delle loro naturali consuetudini e delle loro innate tendenze, non c'è da sperare che il seguirlo possa rientrare nel novero delle possibilità psichiche e sociali. E' solo la consapevolezza del riscatto operato da Cristo dagli istinti della colpa e dell'egoismo, quali pullulano dal nostro essere, che riesce a creare nell'uomo una nuova personalità spirituale, le cui azioni sono le opere della bontà e dell'abnegazione. Quest' « uomo interiore » vive partecipando nella comunità dei credenti ai doni carismatici che Gesù, il sopravvivente, conferisce attraverso i sacramenti e la disciplina associata.

Questa la morale del Vangelo. Immagi-

narsi di poterne ridurre l'essenza ad astratti postulati di metafisica naturalistica significa deformarne le caratteristiche e alterarne irrimediabilmente i connotati. La sua originalità è invece nell'innesto mirabile ch'essa ha operato delle leggi che possono guidare l'economia della vita associata su quelle che possono illuminare i rapporti dello spirito individuale con Dio.

Vera spada che fruga nelle più intime pieghe dell'anima, la morale eroica del Vangelo è, per definizione, un ideale altissimo che solo la santità riesce ad adeguare in qualche modo nel mondo. La grande massa degli uomini aspira ad essa come ad una linea marginale, dal cui controllo l'azione trae significato e valore.

Nel corso dei secoli, mano mano che il messaggio cristiano diveniva retaggio di un numero sempre più vasto di credenti, la purezza cristallina della morale evangelica doveva subire necessariamente attenuazioni e deformazioni. Ma i suoi ideali non hanno mai cessato di operare come un salutare fermento in mezzo al genere umano, che ha avuto le sue ore più nobili quando, nell'atto o nella speranza, il Regno di Dio e le sue leggi hanno più profondamente scosso e foggiato l'anima dei gruppi associati (1).

(1) *Ricerche Religiose*, Roma, marzo 1925.

II.

Il paradosso del Cristianesimo.

Ecco il mirabile paradosso che contrassegna l'azione del Cristianesimo nello sviluppo storico della società. Nato con l'intento di sollevare gli uomini ad una esperienza spirituale, spogliata di ogni addentellato e di ogni diretto rapporto con il mondo di tutte le realtà periture; poggiante sull'aspettativa di un Regno impalpabile, di cui Dio solo potrà essere il Sovrano e il disciplinatore onnipotente ed onnipresente; recante nel proprio grembo una visione fattiva della universa solidarietà umana, nel dolore e nella speranza, al di fuori e al di sopra di tutte le barriere create dalle competizioni fatali dell'egoismo, il Cristianesimo, agli occhi della politica realistica, doveva apparire come la negazione funesta di ogni salda configurazione sociale. E di fatto esso corrose con la sua indifferenza ai valori di questo mondo la struttura dell'Impero. Invariabilmente, nella storia, ogni organizzazione della forza bruta, ogni imposizione della violenza armata, ha trovato nella esperien-

za cristiana la sua condanna e la propria nemesi.

Ma poichè le multiformi possibilità della disciplina associata fra gli uomini non sono tutte e solo nella subordinazione militare ad un regime di costrizione o nell'uniformità esteriore ad una lettera scritta, il Cristianesimo, indifferente alla prassi degli sviluppi e delle vicende della politica reale, ha introdotto nel tessuto dell'umana associazione il vincolo coesivo di una superiore cittadinanza, l'azione armonizzatrice di una superpolitica spirituale.

Di qui il miracolo permanente della efficacia cristiana nella storia. Bandito col proposito dichiarato di educare gli uomini a ricercare oltre il cosmo sensibile la realizzazione delle loro speranze e l'acquietamento delle loro avidità spirituali, di strappare le loro ansie al fascino ingannevole dei successi perituri, il Cristianesimo, nell'atto stesso in cui si è costituito avversario implacabile di tutto cò che, essendo esteriore ed effimero, avvelena e divide, ha trovato il modo di garantire, anche all'esteriore e all'effimero, una capacità di azione interiore e di elevazione permanente. Il Cristianesimo ha rivelato pertanto, nel processo di sviluppo della civiltà associata degli uomini, una virtù pedagogica superiore, anche per mole ed entità di risultati, a

quella esercitata da qualsiasi altra forma di risoluzione religiosa del problema della vita. La superiorità della sua efficacia è in ragione diretta della singolarità del suo procedimento. Il quale segue una sua peculiare dialettica che potrebbe definirsi quella delle *realizzazioni per antitesi.*

Per millenni e millenni l'umanità associata ha cercato nel rito e nel mito la consacrazione mistica della sua partecipazione e della sua subordinazione agli interessi e alle esigenze del gruppo in cui il singolo era incorporato. Ma la consacrazione e la sanzione intravista in essa sono riuscite di debole o parziale efficienza, finchè le forme organizzate della credenza e della liturgia hanno soggiaciuto al predominio o alla limitazione dei valori strettamente politici del gruppo stesso in cui esse erano praticate. La rivelazione cristiana ha reciso spietatamente ogni legame di corresponsabilità fra le espressioni della vita spirituale, che riportano l'uomo al principio sussistente del suo essere e del suo divenire, e le manifestazioni concrete dell'associazione sensibile dei gruppi, legati alle medesime tradizioni etniche, culturali, sociali. Essa ha toccato, nel cuore stesso dell'individuo umano, indipendentemente da ogni suo connotato di razza e di rango sociale, le corde che cantano l'anelito all' Infinito e il sogno della Redenzione.

Investendo pertanto le qualità centrali della spiritualità; destandone le attitudini più semplici e più riposte, e quindi più universali; dirigendone le aspirazioni verso una mèta travalicante tutte le circoscritte e modeste finalità dell'organizzazione terrena, essa ha gettato le basi di una solidarietà umana universale, oltre cui non pare siano mai per spingersi gl'ideali della civiltà. Ed ha in pari tempo creato l'atmosfera più acconcia al formarsi e al perdurare delle virtù che costituiscono l'uomo più pronto e valido strumento del benessere collettivo. La buona novella annunciata dal Divino messaggero agli uomini è un guiderdone mirabile preparato al di là della tomba, nel seno del Padre, a chi abbia vissuto ed operato nel disinteresse, nell'abnegazione, nell'umiltà, nella dolcezza. Essa prescinde da ogni titolo privilegiato di razza, di tradizione, di classe. Essa distacca lo sguardo e le preoccupazioni degli uomini da tutti gli interessi terreni, da tutti gli ideali circoscritti, da tutte le visuali realisticamente politiche, per lanciarle verso un luminoso sogno di palingenesi e di reintegrazione nel bene. Ed è appunto in virtù di questa eroica trasposizione di aspettative, di ideali e di valori, che il Cristianesimo ha finito col creare dei tipi eccellenti di individui, servi del bene collettivo e propulsori delle fraterne ascen-

sioni. A differenza di tutte le umane arti e di tutte le costruzioni sistematiche, escogitate per il miglioramento sociale, il Cristianesimo non si è proposto di offrire la panacea ai mali onde è fatalmente corrosa la vita associata. E pure di fatto ha arrecato ad essi l'alleviamento più sensibile e più tenace, inculcando la insensibilità alle iatture di ogni giorno, acuendo e polarizzando l'umana sensibilità verso gli ideali della pace immortale, federando le creature doloranti nel conforto della soprannaturale speranza. Le conquiste sociali più insigni, i progressi politici più imponenti sono stati da esso realizzati proclamando, per antitesi, che i genuini valori son quelli che travalicano la società e la politica. E' solo dalla visione luminosa del Regno di Dio che gli uomini possono attingere la capacità di divenire strumenti più efficaci della floridezza dei regni terreni (1).

(1) *Verso la luce,* Foligno, Campitelli, 1924, pp. 83-89.

III.

La Chiesa fermento del mondo.

Sprofondando le sue radici nelle più potenti tradizioni del messianismo ebraico, il Vangelo ha inserito nel cuore degli uomini un dualismo insuperabile e tragico. Da una parte il mondo delle esperienze sensibili; il mondo delle concezioni terrene; il mondo dei valori transeunti. Dall'altra parte, il mondo dei valori assoluti; il mondo delle concezioni e delle speranze ideali; il mondo della beatitudine eterna.

L'uno, nella terminologia della letteratura profetico-apocalittica, è il « secolo presente », l'altro è il « secolo veniente ». Essi non sono ricongiungibili attraverso il processo ideologico di un superamento razionale. Coesistono e si mescolano fin d'ora nella esperienza impalpabile di un avvenuto riscatto e di una divorante speranza.

Dal giorno in cui, attraverso l'annuncio di Cristo, questo irriducibile dualismo fu inserito nello spirito dell'individuo umano come nelle viscere della collettività, la vita storica

fu presa nel vortice di una lotta della civiltà con sè stessa.

Coloro che tentano di superare questo dualismo, di annullare uno dei due poli fra cui si dibatte da due millenni la storia spirituale degli uomini, che credono di poter ricongiungere questa duplice polarizzazione dello spirito umano in un unico atteggiamento monistico, costoro veramente mi pare che trascinino indietro di secoli, se non di millenni, l'umanità, che cerchino veramente di strappare alla nostra storia spirituale la sua più grande e luminosa gloria.

Poichè veramente è in questo dualismo non superabile che sta da due millenni tutta la grandezza e anche tutta la tragedia della nostra vita storica. Il cristianesimo è un annuncio escatologico, l'annuncio del Regno, l'annuncio gioioso, beatifico di una manifestazione suprema di Dio, che Dio attuerà nel massimo splendore della sua gloria, della sua potenza, della sua bontà. Se la società cristiana avesse attuato alla lettera il messaggio cristiano e straniandosi dal mondo si fosse isolata nell'inerzia dell'aspettativa, evidentemente in rapido volger di decenni la civiltà umana si sarebbe esaurita. Ma con questo stesso il cristianesimo avrebbe smarrito la sua ragion d'essere, perchè il cristianesimo, secondo la stessa definizione del Cristo, è un fer-

mento deposto in una pasta che altrimenti sarebbe soggetta alla putrefazione; è un sale che dev'essere messo in una vivanda insipida. Se non c'è il mondo circostante dei valori transeunti, non ci può essere neppure la speranza dell'avvento del Regno. Ed ecco la tragica situazione del cristianesimo.

Si può dire che il cristianesimo per vivere ha dovuto rinnegare la sua natura, ha dovuto lavorare in questo mondo per aspirare al regno di Dio, ma immediatamente ha dovuto rinnegare il proprio rinnegamento, perchè il giorno in cui avesse permesso al « secolo veniente » di disperdersi nel « secolo presente », immediatamente il cristianesimo avrebbe di nuovo abdicato nelle mani di quel paganesimo che aspirava a soppiantare, e che invece lo segue immancabilmente, tenacemente, pertinacemente nella storia, come un'ombra e un'insidia.

Così dunque il cristianesimo è entrato nella storia come un messaggio apparentemente contraddittorio, come poggiato su una permanente antitesi. Noi non possiamo sacrificare nè l'uno nè l'altro termine delle due posizioni fondamentali. La vitalità del messaggio cristiano è in questa contraddizione. Noi dobbiamo riconoscerlo, perchè altrimenti non comprenderemmo il dramma del cristianesimo nella storia. Il cristianesimo vive nella

storia attenuando la propria altissima idealità, ma immediatamente rinnegando la propria attenuazione. Il giorno in cui il cristianesimo mostrasse di avere smarrito questa capacità di reagire agli accomodamenti col secolo presente, si rivelerebbe un cadavere in putrefazione.

Siamo a questo punto?

E' inutile illudersi. Se il messaggio cristiano è sceveramento e rovesciamento di valori, noi ne dobbiamo concludere che mai come oggi l'umanità è stata tanto lontana dal messaggio cristiano. Noi abbiamo ricollocato sul piedestallo pagano tutti i valori che il cristianesimo aveva rinnegati. Noi abbiamo fatto di più. Abbiamo distrutto qualsiasi zona di separazione costitutiva fra il « secolo presente » e il « secolo veniente » facendo della vita empirica il dominio immanente dell'assoluto. Il Regno di Dio è svanito dalle nostre povere pupille di ubriachi dell'empirico. La crisi che travaglia tutte le confessioni cristiane e, più genericamente ancora, tutta la nostra spiritualità, non è una crisi intellettuale o culturale, è una crisi etica.

Noi — ecco il nostro spaventoso peccato — abbiamo ricollocato sulle are fumiganti di pagano incenso tutti i valori che il cristianesimo aveva deposti e rovesciati. Abbiamo riportato in auge i valori della pura cultura,

e ne è risultata la più grande esplosione di odio fra uomo e uomo; abbiamo riportato in auge i valori economici, che il messaggio cristiano aveva detronizzati, e oggi assistiamo a uno scatenamento di lotte fratricide, quale mai forse nella storia si è avuto. Noi abbiamo riportato in auge i valori etici correnti, i valori effimeri, i valori sociali, di fronte ai valori religiosi, ai valori che attingono la loro validità dall'ispirazione di Dio nostro Padre e dall'aspettativa del Regno: e abbiamo finito coll'acuire gl'istinti più materiali e rozzi dell'umanità.

Di pari passo abbiamo obliterato la genuina nozione della chiesa di Dio nel Cristo. Facendo della religione cristiana un'arida ed esteriore adesione ad alcune formule catechistiche; identificando la « chiesa » — vivente realtà carismatica — con un organismo burocratico, tutto saturo di casistica farisaica e tutto poggiato su procedimenti inquisitoriali, noi ci siamo preclusi la via ad una vivificante assimilazione di quella che è la genuina rivelazione della sociologia evangelica: la rivelazione del « Corpo di Cristo » nella storia. San Paolo ne è stato l'enunciatore ispirato.

Il cristianesimo segna nel mondo, proprio per opera di Paolo, l'apparizione di una trascrizione dell'aspirazione alla universale solidarietà nell'amore in termini di un mistici-

smo di originalissimo tipo, che è tutto nella cancellazione dell'individualità e nella sua sublimazione sacramentale nel Cristo. La tradizione patristica primitiva attribuisce al Cristo un detto che, per quanto non registrato nei Vangeli canonici, rispecchia alla perfezione l'atteggiamento fondamentale della esperienza cristiana al cospetto della vita associata: « Vedesti il tuo fratello? Vedesti l'Iddio tuo. Próstrati e adora ».

Dopo secoli innumerevoli di sforzi faticosi, tentati dalla vita associata degli uomini per stabilire un'equazione perfetta e una saldatura inconsumabile fra il senso di venerazione tremebonda al cospetto del mistero del mondo e il senso di seduzione sgomenta al cospetto del mistero che è in ogni nostro fratello, tra la religione cioè e la morale, Paolo per primo toccò la fatidica scoperta facendo della religione una permanente liturgia associata, e della magia, una creazione di carismi virtuosi. Non v'è sacramento che per Paolo possa essere avulso dal suo pragmatico valore normativo nell'economia morale della comunità. Egli enuncia in tutte lettere il postulato mirabile che il pasto eucaristico è la consumazione ineffabile di quel corpo mistico del Signore che è la stessa fraternità degli eletti se realizzata nella pace, nell'uguaglianza, nell'amore, nella comprensione e nel ser-

vizio reciproci. Agostino commenterà un giorno: « voi mangiate quello che voi stessi siete: il corpo del Signore! ».

L'amore! L'anonima e secolare aspirazione della civiltà umana ad un vincolo di solidarietà universale, che tacitasse l'innumerevole grido della terra intrisa di sangue fraterno dal dì del primo contatto fra gli uomini, toccava il suo acquetamento. Paolo prende, dal linguaggio popolare degli strati più bassi della società sua contemporanea, il vocabolo che doveva servire ad esprimere l'istintiva solidarietà degli umili, dei diseredati, degli oppressi, inclini a stendersi la mano nella comune bassezza e nella comune sventura, e ne fa la tessera di riconoscimento degli incorporati nel Cristo: *agape*, amore! Non è la passione del senso, non è l'amicizia malferma, non è il rapporto menzognero della consanguineità o della propinquità spaziale, non è la coatta disciplina esteriore delle organizzazioni materiali, sinonimo sempre di sopraffazione e di violenza: è il sangue che circola per entro le vene del corpo di Cristo, è il nuovo sangue che deve, pulsando all'unisono, riparare e riscattare tutte le effusioni di sangue fraterno di cui è macchiata la vita aggregata degli uomini, dalla fondazione della prima città per opera di Caino. Caino ed Abele. Il dramma cruento dipinto con tocchi abissal-

mente potenti dallo scrittore jahvista del *Genesi* è il dramma immenso della modernità.

Non lo placherà la filosofia: non sanno più placarlo le chiese. Non c'è che una consegna: quella della *Lettera agli Ebrei*:

« *Andiamo dunque verso di Lui fuori dell'accampamento, portando l'obbrobrio di Lui. Chè non è qui il nostro diritto di cittadinanza, di noi, che attendiamo la ventura Città!* » (1).

(1) Inedito; scritto per quest'*Antologia*.

GIULIO EVOLA

NATO A ROMA IL 19 MAGGIO 1889.

Evola parte dall'idealismo: il mondo è per lui la rappresentazione dell'Io. Ma poichè l'Io subisce *la rappresentazione del mondo come un* limite *e soffre in essa la sua* passività, *s'impone all'Io l'obbligo* pratico *di sciogliere la sua passività in* attività *riducendo il mondo sotto il comando suo, facendo di esso l'*atto *dell'Io. La tecnica di questo processo di risoluzione del mondo nell'Io è data dall'Occultismo magico. Dall'innesto dell'Idealismo classico con la Magia nasce l'*Idealismo Magico *di Evola.*

Opere principali — *Saggi sull'Idealismo magico - L'uomo come potenza - Imperialismo pagano*, Todi, Atanor; *Teoria dell'Individuo assoluto - Fenomenologia dell'Individuo assoluto - Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Torino, Bocca; *L'individuo e il divenire del mondo*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere; *La Tradizione ermetica*, Bari, Laterza; *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, Hoepli. — Ha diretto le riviste *Ur* e *La Torre*.

Dall'idealismo assoluto all'idealismo magico.

1) *La Grande Solitudine.*

Una volta che l'Io si sia costituito a principio a sè, a centro distinto di autoriferimento, il fatto stesso che egli possa comunicare con qualcosa di altro da lui, il fatto stesso che egli possa in generale *conoscere,* appare come un singolare mistero. E poichè è evidente che posto il soggetto da una parte, l'oggetto dall'altra non vi è più alcun modo di intendere come quella lor congiunzione, in cui consiste il conoscere, sia possibile; e poichè d'altra parte l'Io ha preso ormai coscienza di sè e

non può più tornare a quello stato di ingenua adesione, di compenetrazione con le cose che era appunto condizionato dal suo non essersi ancora posto; resta aperta una sola via al problema della conoscenza, e cioè: negare che l'idea di una realtà esistente in sè stessa abbia un qualunque senso, affermare che la sostanza delle cose consiste semplicemente nel loro venire rappresentate o pensate dall'Io, intendere dunque che l'intero sistema mondiale, nella ricchezza sterminata delle sue forme, con i suoi oceani, i suoi soli e le sue vie lattee, non è che un fenomeno, una apparizione che è di questo Io e per questo Io, fuori dal quale non gli si saprebbe coerentemente garentire alcuna consistenza. Lungo una tale via l'uomo vede dunque venir meno progressivamente tutti quegli appoggi e tutte quelle naturali evidenze su cui prima riposava — tutto gli si fa ora dubbioso, problematico, contingente. Tutto ciò che sa, è che egli *ora* si trova così e così determinato, che *questa* è la sua attuale esperienza, *queste* le leggi e le categorie secondo cui egli si trova costretto a pensarla. Ma circa il fondamento di tale determinatezza, di tali leggi e di tali categorie, egli non sa nulla, e così nulla saprebbe garentirgli che le cose, se così sono ed anche sono state nei casi osservati, non possano ad un tratto cambiare, che ogni uni-

formità ed ogni costanza non sia astratta e precaria, che, fondato su una radicale contingenza, questo sistema di fenomeni e di categorie non sia che un episodio fugace, disperso in una incoercibile, imprevedibile vicenda.

Se, dopo di ciò, l'individuo cerca ancora un punto fermo, egli soltanto nel suo « Io » può trovarlo. — Il mondo è una rappresentazione, sta bene: ma si può forse parlare di rappresentazione, senza nello stesso punto presupporre l'*esistenza* di un « rappresentante », di un soggetto cioè che la rappresenti? Il mondo è un sogno: ma ogni sogno non implica forse un sognatore? Si può chiamare falso, illusorio, non esistente l'insieme dell'esperienza — ma colui che sperimenta e afferma cotesta falsità, illusione, non esistenza non può essere, lui, falso, illusorio, non esistente. Di là dall'obliquità e dalla fluttuazione delle « cose che sono e non sono » vi è dunque una sola certezza: l'*Io*. Soltanto qui l'individuo, con un possesso, ha una realtà assoluta ed in sè stessa evidente. Di tutto il resto — dell'oceano sterminato dei nomi, delle forme e degli esseri — non vi è reale certezza: parvenza, contingenza, violenza di un bruto, irrazionale « esser là », tali ne sono i principî. « *Io solo sono — il resto è mia rappresentazione* »: in ciò si può dunque intendere la conclusione del secondo stadio della storia della coscienza.

Prima di passar oltre, occorre rilevare la *necessità* che questo momento critico della storia ideale dell'individuo sia portato e vissuto sino a fondo. Non prima che egli abbia di tutto dubitato e tutto negato, non prima che egli abbia fatto intorno a sè il deserto, non prima che di ogni realtà abbia sofferta l'irrealtà, di ogni evidenza la precarietà, di ogni luce l'oscurità: non prima che egli abbia distrutto ogni appoggio e ogni rifugio ed abbia realizzato il punto della « grande solitudine » — non prima di ciò l'individuo può chiamarsi veramente tale, non prima di ciò egli è un essere autonomo ed autocosciente. E' questo atto negativo, questo assoluto strapparsi da quanto prima gli dava consistenza — che ora lo fa *essere*. Così come secondo l'energico detto dello Stirner, l'Io non è tutto, ma ciò che distrugge tutto; per questa assoluta negatività albeggia nell'uomo quel *principio tragico* che — come fu distintamente visto dal buddhismo — lo fa superiore all'insieme della natura ed allo stesso regno degli « dei ».

Si può precisare il luogo di un tale Io come segue. Ogni esperienza è inseparabilmente accompagnata dalla nota, implicita o esplicita, di essere una *mia* esperienza. L'*autoriferimento*, l'ahamkàra della metafisica indiana, è la condizione elementare, senza di cui non è concepibile alcuna realtà, giacchè la sola

realtà di cui posso concretamente parlare è quella che, in un modo o nell'altro, si risolve in una *mia* esperienza. Ora è possibile staccare questo principio di autoriferimento dai particolari contenuti delle esperienze per ripiegarlo in un certo modo su sè stesso. Allora si ha: IO = IO, cioè una nuda esperienza, un possesso, qualcosa di *semplice* e di *ineffabile*. Questa nuda esperienza si presuppone, di fatto e di diritto, a *qualsiasi* altra esperienza — si può dire che essa è come la tela sulla quale poi *tutte* le particolari esperienze si ritagliano: qui si ha quel « veggente che non è mai veduto », quel « conoscente che non è mai conosciuto », quel punto di centralità pura di cui parlano le Upanishad, e rispetto a cui ogni particolare esperienza, fenomeno o pensiero è un « posterius », qualcosa che viene dopo e che sta alla periferia. Si badi: qui non si tratta nè di un Io « superiore », nè di un Io « inferiore », nè di un Io « empirico », nè di un Io « trascendentale », — semplici *nomi* e astrazioni concettuali — bensì del *mio* Io, di quella *assoluta presenza* che *sono* nella profondità del mio essere individuale. Ora che un tale Io sia qualcosa di *immoltiplicabile*, qualcosa che è « solo e senza un secondo », è troppo evidente. Parlare di *altri* Io da *questo* livello è infatti contradizione in termini. Gli altri Io, in quanto sono « altri », non so-

no « Io », bensì dei particolari contenuti presenti nella *mia* esperienza — dunque degli oggetti, dei « conosciuti », al più il *concetto* di un conoscente e di un soggetto, non il soggetto, non il conoscente quale è in sè stesso (cioè: come autoesperienza), chè, come tale, esso è unico e incomunicabile. Fenomeni particolari in questo grande fenomeno, che è il mondo a cui, come individuo, mi sveglio, gli « altri Io » ne partecipano la contingenza, sono qualcosa il cui principio mi sfugge, di cui non ho alcuna reale certezza (forse che anche i sogni non mi presentano la parvenza di altri esseri simili a me? E non potrebbe essere la cosidetta esperienza reale un sogno più potente e costante impresso in me, come lo suppose la scepsi cartesiana, da un qualche spirito?), che cadono fuori da quel centro che, solo, può costituirmi una terra ferma nel gran mare dell'essere. E' questo un punto su cui occorre richiamare particolarmente l'attenzione: colui che, o per preoccupazioni morali e sentimentali — a dir vero riconnettentisi alla precedente fase dell'evidenza naturale — o per insufficienza di riflessione critica, non sia giunto ad estendere il dubbio sulla realtà stessa degli altri soggetti, epperò a concepirli come null'altro che mie rappresentazioni, quegli non ha veramente condotto a fondo quel distacco, di cui poco fa si è parlato, ep-

però non ha ancora perfettamente realizzata la pura essenza dell'individuale. Costui non è ancora maturo per il passaggio alla terza epoca — giacchè di *nulla* può avere assoluta certezza quei che prima non ha saputo di *tutto* dubitare.

2) *La via della Potenza.*

Passando dunque alla terza fase, diciamo subito che in essa si ha un superamento del lato negativo connesso all'adergersi dell'individualità. Come chi una avversa vicenda avesse gittato sur una isola deserta incalzato, di là dal primo sgomento, dalla volontà di vivere, va a cercare ed a creare mezzi per una nuova esistenza, così l'individuo, che si sente ormai solo con sè stesso nell'intero ambito del mondo, può essere portato a trarre dal proprio interno un principio che sappia fissare una nuova realtà di là dall'ordine della parvenza e della mera rappresentazione, in cui ogni cosa ormai è andata sommersa. Questo principio è: LA POTENZA DI DOMINIO. L'Io, infatti, non è una cosa, un « dato », un « fatto », ma, essenzialmente, un centro profondo di volontà e di potenza. Come lo dice il Fichte, egli non è, che in quanto si pone — e soltanto un puro porsi è, a dir vero, il suo « essere ». Come tale si rivela, per un ul-

teriore autoapprofondimento, la natura di quel punto fermo, che si è realizzato nel secondo stadio. Ora questo punto fermo può comunicare la propria consistenza a quel che non ne ha, e ciò evidentemente quando si vadano a riprendere secondo il rapporto proprio ad una affermazione incondizionata dell'individuale i varî ordini di quella realtà, che prima appariva irrazionalmente, in bruta contingenza, senza partecipazione della volontà dell'Io — quasi come in un sogno. Resta da procedere ad una determinazione di questo stadio, tale che si definisca l'oggetto della presente trattazione, e cioè il rapporto dell'individuo al divenire del mondo. Nel frattempo si può dire quale sia il criterio di certezza che si impone a questo punto. Esso è espresso dal principio: « *Vi è assoluta certezza — ed è postulabile realtà — soltanto di quelle cose, dell'essere o del non essere, dell'essere così o dell'essere altrimenti delle quali l'Io ha in sè, in funzione di dominio, il principio o la causa*; delle altre, solamente nella misura di ciò che in esse soddisfa ad un tale criterio ». Queste cose dipendendo infatti interamente dalla potenza dell'Io, partecipano dell'intrinseca evidenza che è inerente al nudo principio di questo.

Volendo dunque sviluppare la posizione assunta dalla coscienza nel terzo stadio, si

considererà l'unica vera obbiezione incontrata dall'*idealismo assoluto*. Nell'idealismo assoluto si ha la dottrina che cerca di trasformare in qualcosa di positivo quel lavoro negativo di critica e di scepsi che definisce il secondo stadio; e ciò cessando di intendere il mondo come un fenomeno, come una semplice apparizione (unica legittima conclusione dell'indagine critica) per intenderlo invece come qualcosa di *posto*, di creato dall'Io. Pertanto quando si parla non più di rappresentare, bensì di porre e di creare, entra in giuoco il concetto di una libera volontà, ed allora sorge questo problema: *Io posso ben ridurre il mondo alla mia rappresentazione, ma fino a che punto posso ridurlo anche alla mia volontà ed alla mia libertà?*

Qui bisogna porre un punto fondamentale, e cioè intendere l'essenziale differenza che intercorre fra *spontaneità* e *volontà*. Si ha *spontaneità* là dove il possibile essendo identico al reale ossia dove quel che è essendo ciò che *soltanto* poteva essere, l'atto ha la forma di una inconvertibile compulsione, di un bruto accadere e scatenarsi, ed è passivo, impotente rispetto a sè stesso. Invece nella volontà vi è una eccedenza del possibile sul reale, non si passa cioè dal possibile al reale immediatamente, ma un punto di autarchia, di « potestas », domina l'atto come l'estrema, incondi-

zionata ragione del suo essere o del suo non essere, del suo essere così o del suo essere altrimenti come atto che è solamente *uno* dei possibili, anzi dei compossibili. E' importante notare che tanto la spontaneità che la volontà possono dirsi libere: però mentre nella spontaneità si tratta di una libertà affatto negativa, di una libertà cioè che vuole semplicemente dire: « non essere determinato dall'esterno », nella volontà si ha una libertà positiva, una libertà cioè che significa assoluta assenza di condizioni, siano esse interne che esterne, e quindi contingenza, o, se si preferisce, *arbitrarietà* dell'atto.

Una volta compresa questa distinzione, che non poggia tanto su concetti e sottigliezze intellettuali, quanto piuttosto sur un dato immediato di coscienza, sur una evidenza interna che o si ha o non si ha, quando l'idealista assoluto di contro al sistema della realtà afferma essere stato l'Io a porlo, è evidente che egli si riferisce non ad una volontà, ma ad una spontaneità. Egli si riferisce infatti a quell'attività onde le cose vengono percepite e rese intime al nostro Io, a quell'elementare « assenso » onde ci si accorge di esse — assenso che se è condizione *necessaria* per ogni realtà, in quanto realtà sperimentata dall'Io (e di altra realtà noi non possiamo coerentemente parlare), è ben lungi dall'essere anche

condizione *sufficiente*. Infatti nel rappresentare il reale *non* è dominato dal possibile, l'Io è passivo rispetto al proprio atto — non tanto afferma le cose, quanto piuttosto è come se le cose si affermassero in lui. Come la passione e l'emozione, la rappresentazione è sì qualcosa di *mio*, qualcosa che io traggo dal mio proprio interno (e fin qui arriva la legittimità dell'istanza dell'idealismo, del resto soddisfatta sin dal Leibniz), ma non è *me*, giacchè io non posso darla liberamente a me stesso, giacchè io non sto in rapporto di signoria alle determinazioni di essa, onde mi si dispiega lo spettacolo della realtà che è *questa* realtà, non la realtà che io *voglio*. Conseguentemente: *in tanto l'idealista può dire di essere stato l'Io a « porre » la natura, in quanto egli riduce l'Io a natura, cioè in quanto di quell'Io, che è libertà, non sa nulla, o, per meglio dire, fa come se non sapesse nulla, e, con evidente paralogisma, mutua il concetto di Io con quello del principio di spontaneità.* — Posso dire di essere stato io a porre la natura, ma io in quanto sono *spontaneità*, non in quanto sono propriamente un Io, e cioè libertà e dominazione. — E questo è il primo punto.

Il *realista*, riferendosi propriamente al punto della reale individualità, avanza dunque una istanza che è interamente legittima. Egli ci pone dinnanzi ad una qualunque con-

tingenza dell'esperienza, per es. dinnanzi ad una tempesta, e ci domanda se possiamo dire di essere stati noi a « porla ». Mentre qui l'idealista risponderebbe con l'affermativa — e ciò perchè, come si è detto, per lui « porre » significa semplicemente rappresentare con « libera necessità » — noi invece, riferendoci ad un porre che il principio del dominio e dell'incondizionata libertà comandi, risponderemmo: « Ciò, in verità, *non* è posto dall'Io ». Altro non chiede il realista per dire subito: « Poichè ciò non è posto dall'Io, vi deve essere un " altro " a porlo » — ed inferisce ad una causa reale o esistente in sè stessa delle rappresentazioni, quale Dio, la materia, il noumeno, ecc. Qui sta invece l'errore e il punto su cui ci si permette di richiamare tutta l'attenzione del lettore. — *Dire che io, come Io, cioè come principio sufficiente e libero, non posso riconoscermi come causa incondizionata delle rappresentazioni, non vuole affatto dire che queste rappresentazioni siano causate da « altro » e abbiano per substrato delle cose reali o esistenti in sè stesse, ma vuole semplicemente dire che io sono insufficiente ad una parte della mia attività, la quale è ancora spontaneità, che una tale parte non è ancora* MORALIZZATA, *che l'Io come libertà in essa soffre una* PRIVAZIONE. Tutto ciò su cui non posso, tutto ciò che re-

siste alla mia volontà, non è che una privazione di questa volontà stessa, qualcosa di negativo, non un essere, ma un non-essere. Perciò il realista va respinto *par une fin de non recevoir*: egli nel suo riferirsi ad un « altro » — Dio, noumeno, sostanza, ecc. — fa del non-essere un essere, chiama reale ciò che essendo solamente una privazione della mia potenza, essendo null'altro che una negazione ed un vuoto nel corpo immoltiplicabile della mia attività, si dovrebbe invece, secondo giustizia, dire *irreale*. Così conferma questa privazione stessa — così *fugge*: all'atto che, dominandole, possedendole, annulla le cose (1) e redime la privazione, egli invece sostituisce l'atto che le riconosce e che dà loro superstiziosamente un essere e una realtà autonoma. Proprio al primo atto si appunta invece il criterio di certezza della terza delle fasi indicate: esso chiede cioè che l'Io libero e nudo dell'individuo possa veracemente affermare il principio dell'idealismo assoluto, epperò dire: « *In verità, io stesso son la causa ed il Signore di questo mondo, in cui mi vivo* ». Ma quando sarà possibile affermare ciò? Evidentemente quando l'individuo abbia redento in un corpo di li-

(1) Naturalmente: le annulla in quanto sono altre, per affermarle invece come gesti di una *volontà* potente.

bertà l'oscura passione del mondo, quando abbia fatto passare la forma secondo cui egli vive l'attività rappresentativa (quell'attività cioè per cui si forma in lui lo spettacolo dell'universo), da spontaneità — da coincidenza di possibile e reale — a nuda, incondizionata causalità, cioè a: *volontà potente* (1).

Ora che soltanto in una tale veduta l'atto dell'individuo abbia un valore cosmico, e che invece in quella del realismo all'attività venga tolto ogni vero senso e scopo, può risultare ad ognuno chiaro. Infatti l'attività ha veramente un senso ed un valore soltanto là dove vi è da far reale qualcosa, che già non è tale. Questo caso si verifica appunto là dove l'« altro » — ossia ciò che rispecchia il limite

(1) Come questa trasformazione, che affermiamo essere non un mito, ma possibilità reale, possa poi praticamente compiersi, è un problema da noi trattato — almeno nei limiti in cui sia possibile pubblicamente e genericamente trattarlo — altrove, e che qui non trova posto. Si può dire soltanto che è un compito a cui nè cultura, nè devozione, nè filosofia, nè arte, nè morale, nè nient'altro di ciò che gli uomini chiamano « spiritualità », può portare il menomo contributo. Quanto alla filosofia, il suo limite è l'*idealismo magico,* in cui perviene a riconoscere la propria insufficienza e a *postulare* la *realizzazione* della potenza come ciò in cui i suoi massimi problemi possono trovare l'unica assoluta loro soluzione.

della mia libertà — venga inteso non come una realtà, bensì come una negazione ed un vuoto: allora il mondo appare come qualcosa di *incompleto*, come qualcosa che chiede la sua integrazione a quell'atto dell'individuo, onde la necessità si faccia libertà, a quello sviluppo dell'autoaffermazione onde l'attualità potente dell'Unico si estenda e riaffermi su quanto ne è la privazione. Se invece si pone che l'« altro » in quanto tale — cioè proprio come quel principio che limita la mia libertà — sia non una privazione e un non-essere, bensì una positività e una realtà — allora tutto è già perfetto, tutto è già « essere », e non occorre far altro. Ogni scopo ed ogni valore dell'attività e del divenire, ogni responsabilità vengono meno — *giacchè i vuoti del mio essere non sono anche vuoti dell'essere in generale: l'« altro »*, con la realtà attribuitagli, li riempie. Invece nell'altro caso tutto il mondo appare come una oscura, dolorosa richiesta all'Io affinchè questi si dia a sè medesimo secondo potenza e, in ciò, lo attui nell'essere, in ciò lo redima dalla privazione, in ciò lo faccia *reale*. E il divenire — ciò che io faccio — ha allora un valore, un valore cosmico.

Esaminando più da vicino la posizione realistica, si vede che essa si fonda su questo presupposto: che una attività imperfetta,

una attività limitata da per sè stessa non possa venire concepita, che non appena sia presente una attività limitata si debba subito pensare a qualcosa che sia causa di questa limitazione. Infatti così sta la quistione nel problema della conoscenza: nelle cose vi è un aspetto per cui esse indiscutibilmente dipendono dall'attività dell'Io, aspetto che si riferisce al loro venire in generale rappresentate o sperimentate; ma vi è anche un secondo aspetto, che rappresenta un lato negativo nell'attività dell'Io, riferentesi appunto all'impotenza di percepire, non percepire o trasmutare la percezione come si vuole. Ora su che cosa si basa il realismo? Appunto su ciò, che si sente il bisogno di dare una *spiegazione* a questa limitazione, che esso non vuole ammettere che una attività limitata, cioè una attività incompleta, sia ciò che sta prima, e quindi sente il bisogno di spiegare la limitazione con qualcosa di « altro »; si riferisce dunque ad una realtà distinta dall'Io come causa delle rappresentazioni. Ma un tale presupposto del realista è ciò che vi può essere di più contestabile.

La concezione a cui si rimette è questa: che ciò che sta prima debba essere l'assoluto e che tutto ciò che è particolarità e finitezza non sia concepibile altrimenti che come una negazione operata da parte di un « altro »

nella pienezza di questo assoluto preesistente. Si tratta cioè della posizione platonica e spinoziana, espressa dal principio: « Ciò che è veramente, è l'universale; il particolare da per sè stesso non esiste, cioè: *in ciò che esso è, è l'universale, e in ciò che è propriamente particolare non è*, è fredda e piatta negazione ». Ora ad una tale concezione si può contrapporre l'altra, secondo cui non si va a presupporre l'assoluto al finito e al particolare, si ammette invece che *ciò che sta prima sia precisamente il finito e il particolare*, intesi però non come qualcosa di in sè contraddittorio, bensì come qualcosa di *incompleto*, non come qualcosa che non esiste da sè stesso, bensì come qualcosa che già in una certa misura possiede l'essere e rispetto a cui l'assoluto non ne sarebbe la negazione, ma lo sviluppo, il punto in cui esso va a rendere perfetto il proprio principio secondo un processo continuo dal meno al più, dalla potenza all'atto, da un grado più povero ad un grado più intenso di attualità e di essere. Ora in una tale concezione — che si impone dovunque sviluppo, sintesi e divenire non siano un vuoto nome — a ciò che viene prima, in quanto viene prima, inerisce un certo grado di « privazione », il quale *gli è naturale* e in nessun modo chiede di venire spiegato. *La sua spiegazione, se mai, non sta indietro* — in un as-

soluto limitato dalla potenza di un « altro », — *bensì avanti* — nel processo dell'incompleto che si integra, della potenza che *arde* nell'atto, onde non vi è propriamente da spiegare, ma da *agire*, da procedere in una più intensa affermazione (1).

(1) E' importante notare la *relatività del concetto di privazione*. Un dato elemento non è mai privazione in sè, ma sempre in relazione al valore dell'autarchia. Il passaggio ad un tale valore fa di quel che era positivo come spontaneità qualcosa di negativo e di « in potenza » rispetto al punto ulteriore. Così pure per chi non *vuole passare* dal punto di vista logico a quello della volontà il concetto di privazione non è intelligibile — ma allora l'idealismo astratto resta l'ultima istanza. — Quando si crede di superare la presente dottrina spiegando la privazione con una realtà distinta, non si fa un passo avanti ma un passo indietro, giacchè si fa uso della categoria logica della causalità, con il che questa stessa realtà diviene condizionata, logicamente posta dall'Io. E il cerchio si richiude e il livello critico resta il limite. Si passa invece oltre per un *assoluto positivismo*.

Quale è la differenza fra una cosa reale ed una imaginata? Rappresentate, lo sono tutte e due egualmente; ma di là da ciò l'attività rappresentativa a cui corrisponde la cosa reale è una attività rispetto a cui sono *impotente*. Vi sono elementi su cui non posso. Questo è tutto.

Il problema di interpretare questo non-potere non lo risolviamo, perchè non lo poniamo e anzi tacciamo di intellettualistica, di astratta, di irrile-

Si può dunque contestare il presupposto del realismo, si può non concedere il concetto spinoziano del finito come negazione su cui esso si basa. Poichè le cose sono, in quanto anzitutto sono rappresentate, così che un

vante rispetto a ciò che davvero importa *a questo punto* ogni ricerca di tale genere. Questo è un punto fondamentale: noi affermiamo che la spiegazione del fatto che si è impotenti in certe situazioni con il ricorso ad un « altro » — cosa in sè, Dio, « Storicità dello spirito » et similia — è una *pseudospiegazione,* anzi un circolo vizioso per questo: che in noi il concetto di « altro » trae il suo senso e il suo fondamento dal concetto di « non potere », il quale è ciò che sta prima e di cui oggettività, cosa in sè, Dio, ecc. non sono che tanti *simboli* e traduzioni intellettuali. Le cosidette cose reali sono *simboli* del mio non-potere, della mia privazione. E' perchè sperimento una privazione che chiamo reale una cosa *e non viceversa.* La privazione spiega il concetto di una realtà oggettiva e non la realtà oggettiva il concetto di privazione. Segue da ciò una dichiarata professione di agnosticismo, un arresto dinnanzi al nudo fatto del non-potere con rinuncia a spiegarlo come che sia? Niente affatto. Ciò che neghiamo (non perchè non ne possiamo dare una, ma perchè tali spiegazioni *non ci servono e non ci bastano*) è la pseudospiegazione intellettuale, che lascia i fatti come sono, che non trasforma il rapporto reale della mia potenza con le cose. (Si crede sul serio che la miseria e la contingenza che dannano l'essere finito siano in qualche cosa rimosse quando le si *spieghino* con la materia anzi-

grado di attività e però di positività è già implicito; poichè l'Io si può sperimentare immediatamente come una energia, come un principio di azione, come qualcosa che non chiede ad altro il suo essere; poichè di diritto non esiste un limite inconvertibile per lo sviluppo del potere; non vi è alcuna necessità di trascendere, in ordine al problema del conoscere, il concetto di una attività imperfetta (quale è la spontaneità rispetto alla volontà) che, solo, ci viene imposto da un esame positivo, e spiegare la rappresentazione con il riferimento realistico ad un « altro » che la causi e la sottenda. In ciò si avrebbe non tanto una

chè con Dio, con l'Io trascendentale anzichè con la materia, e così via, in simili cattive e a buon mercato *astrazioni?*). La spiegazione che l'*idealismo magico* esige è ben altra: è una *spiegazione mediante l'azione,* una spiegazione *risolutiva*: è ex-plicare, essia *attuare*, rendere perfetto: far passare in atto ciò che è in potenza, in perfezione ciò che è imperfezione, in sufficienza ciò che è insufficienza, secondo un processo sintetico, originale, creatore. Questa è la sola, vera spiegazione. *Il resto è passatempo.*

Noi aspramente combattiamo tutta la rettorica intellettuale e filosofica onde l'uomo si indugia a discorrere *intorno* alla sua impotenza (ciò noi intendiamo quando ci si parla di « verità », « razionalità », ecc.) anzichè balzare finalmente in piedi, impugnarsi e, ardendola, farsi ciò che in sè è: un *Dio,* un *costruttore del mondo.*

divagazione intellettuale, quanto piuttosto il sofisma infingardo di colui, che, insufficiente, *fugge* dall'atto.

Perciò la concezione che si presenta al terzo stadio dello sviluppo dell'individuale è, nel complesso, la seguente: un continuum di attività che ha per limiti da una parte la spontaneità, dall'altra la volontà libera. La spontaneità è l'universale, la volontà libera l'individuale. Questi limiti stanno fra loro come potenza ad atto: tutto ciò che nell'esperienza è oggettività, immediatezza, necessità, è, rispetto al punto dell'individuale, il non-essere inerente a ciò che è in potenza — e qui si comprenderà forse a che cosa alludessero certi mistici quando parlavano dell' « oscura passione del mondo », dell' « indicibile sofferenza dell'esistenza » in cui il corpo dell' « Uomo celestiale » è crocifisso. Di una tale tenebra, di una tale privazione, la libertà è l'*atto* e la fiamma luminosa; e il mondo *diviene,* si fa reale secondo realtà assoluta soltanto in e per questa fiamma, cioè soltanto nella misura in cui l'individuo, affermandosi nel punto della potenza e della dominazione, consuma, *arde* la sua originaria natura, fatta di spontaneità. Da qui un punto fondamentale: Solamente nell' « Individuo assoluto », solamente nell' « Autarca » il mondo diviene reale: la sufficienza che egli si dà a sè stesso dà alla na-

tura un essere, una consistenza, una certezza e una ragione che essa, prima di lui, non possiede già, ma chiede. Onde cercare la verità e la certezza nella natura è un assurdo: giacchè la natura in quanto tale è privazione, στέρησις e la certezza e la verità non l'ha in sè, ma nell'individuo, epperò in tanto l'ha, in quanto l'individuo se la dia a sè stesso. *Il mondo è, soltanto se egli è.* Ma questo essere egli non potrà mutuarlo da nulla, chè, avuto da altro, esso non sarebbe più essere, essere essendo soltanto ciò che è da sè stesso (καθ' αὑτό); se dunque egli non si fa il salvatore di sè stesso, nulla mai potrà salvarlo. E' così che la spiegazione e la verità non stanno dietro, *ma avanti* — e non in un dedurre, ma in un passare all'atto. Tutta la natura, insieme di esseri condizionati, insieme di esseri che si rimettono ognuno ad altro da sè, gravita sull'individuo: quei che non ha bisogno di nulla, quei che non si appoggia su nulla — è ciò di cui tutti gli esseri hanno bisogno, su cui tutti gli esseri si appoggiano e con cui, nella misura in cui essi *sono*, sono uno. Egli solo, come colui che ha in sè stesso il proprio principio, come colui che è « ente di possesso », che è « persuaso », sostiene il peso del mondo: a lui, che *consiste*, il processo universale si appende e in lui trova la sua condizione, ciò per cui dall'eternità è, ed in cui ha la sua desti-

nazione finale. Perciò solamente nel punto in cui l'individuo si attua nella folgorazione della potenza sorge una finalità, una ragione ed uno scopo nella natura: *non prima*; è lui che gliela dà. Essa la chiede al suo atto. Epperò un solo imperativo ha ormai l'individuo: « SII, *fatti* DIO, *e in ciò fa essere,* SALVA *il mondo* ».

3) *Il mondo, atto dell'Io.*

A lumeggiare questo punto, connettiamo due ultime considerazioni, riguardanti l'una il problema dell'essenza e dell'esistenza, l'altra quello dell'uno e dei molti.

Le cose sono essenza ed esistenza. L'idea di cento talleri e cento talleri reali non sono evidentemente la stessa cosa. Pertanto nei cento talleri reali, così come lo ha mostrato Kant, non vi è logicamente compreso nulla più che non sia nell'idea dei cento talleri. Ne segue che in tanto si fa differenza fra gli uni e gli altri, in quanto ci si riferisce a qualcosa di irreduttibile all'elemento logico. Questo qualcosa è l' « *esistenza* », opposta all' « *essenza* » (o, più rigorosamente, l' « esse existentiae » opposto all' « esse essentiae »). — Ed ora un secondo punto. All'essenza, al « che cosa è » di una determinata realtà principio

esplicativo è il concetto: quando una realtà venga mediante il concetto geneticamente costruita in tutte le note che la individuano, l'istanza esplicativa nell'ordine dell'essenza è esaurita. Pertanto che un oggetto di cui si sia interamente penetrato ciò che è, *sia*, il nudo fatto del suo « esser là » come oggetto reale, ciò costituisce un punto che sfugge interamente alla spiegazione razionale, è un ἄλογον — e principio esplicativo ad esso adeguato è non il concetto, bensì la volontà o, per meglio dire, la *potenza*. Infatti il puro essere delle cose costituisce per me un mistero fin quando esso ha carattere di bruto dato, di qualcosa che è là senza partecipazione del mio volere, imponendosi anzi secondo violenza a questo; breve: come una privazione della mia attività. Mentre l'essenza posso pensarla e quindi « costruirla », l'esistenza semplicemente la patisco — e per questo mi costituisce una oscurità. Si imagini invece una situazione in cui possa connettere l'esserci delle cose al loro volerle incondizionatamente, cioè in cui la mia volontà avesse valore di potenza creatrice: allora la loro esistenza di fatto di là dal loro concetto cesserebbe di essermi un mistero, essa al contrario mi sarebbe perfettamente intelligibile — essa sarebbe *spiegata*. *Essenza ed esistenza hanno dunque per rispettivi principî esplicativi la costruzione ideale*

per opera del pensiero e la causazione reale per opera della volontà. E questo è il secondo punto.

Il terzo punto è il seguente. che fra costruzione ideale e volontà creatrice — quindi fra essenza ed esistenza — non vi è differenza di natura, ma soltanto di grado. L'idea è già un grado dell'affermazione reale; e la cosiddetta realtà oggettiva non è che l'affermazione più intensa e completa di quella potenza che, in forma elementare, determina la cosa semplicemente pensata o rappresentata. La realtà non è che l'*atto* dell'idea, ciò in cui questa individua ed esprime interamente sè, così come l'idea non è che una realtà *in potenza*, ossia una realtà semplicemente abbozzata o allo stato nascente. Fra l'una e l'altra non vi è dunque salto, vi è invece *progressività*. Il pensiero di cento talleri e cento talleri reali non sono evidentemente la stessa cosa — ma ciò non *qualitativamente* (così come potrebbe pensare chi crede che il pensiero, anzichè una potenza, sia l'imagine impersonale di una realtà oggettiva) ma *intensivamente*, nel senso che i cento talleri reali sono la più profonda, intensa potenza, relativa propriamente all'atto magico, dell'affermazione corrispondente ai cento talleri pensati. Ed ora uniamo questo risultato a ciò che si è detto poco fa. — Vi è una esistenza che è morte, privazione,

irrealtà — e tale è quella corrispondente alla spontaneità rappresentativa, residuo della prima epoca, in cui l'atto è passivo rispetto a sè stesso, che l'Io non domina come il suo signore. Di questa esistenza non vi è certezza vera: non dipendendo da me come la passione o l'emozione, essendo un puro accadere, un principio di radicale contingenza la riprende. Vi è invece una seconda esistenza, che è quella che una volontà elevatasi a potenza può incondizionatamente produrre: solamente questa è propriamente esistenza, realtà assoluta, e solamente di essa — ove si trova congiunto soltanto con sè stesso in un possesso ed in un dominio — l'Io può avere una reale certezza. Fra l'una e l'altra di tali esistenze vi è l'attività mentale propriamente detta. — In altre parole: di là dal limite ideale del regno della pura necessità — della natura e della spontaneità — come di là dalla sua « privazione », l'individuo fruisce nell'ordine razionale o ideale di un primo grado dell'attualità sufficiente e della libertà. Questo grado procede verso la sua perfezione nello sviluppo secondo cui la potenza si riafferma in livelli sempre più complessi e profondi della spontaneità — dell'antica natura o dell'universale — fino a dominare lo stesso grado intensivo dell'esistenza reale. Allora da oscura passione e da feroce deserto fatto di pri-

vazione, il mondo si farà l'*atto* stesso dell'individuo, ed in ciò sarà redento e *persuaso*...

4) *L'Individuo Assoluto.*

Si può raccogliere insieme nel modo seguente quanto si è detto.

Il punto di partenza è l'universale, il quale nell'ordine della realtà non costituisce il grado più ricco — come lo vuole il platonismo — ma invece il grado più povero, non il punto di arrivo, il terminus ad quem, ma il punto di partenza, il terminus a quo. In esso si ha infatti il semplice stato dell'essere che *trova* sè stesso, che è pura spontaneità, che non si *possiede* ma, semplicemente, *è*. Stato di pienezza e di luce per l'Io non ancor nato, presso al punto dell'individuale esso appare invece come oscurità e morte: così in un primo momento esso si dissolve nel mondo della parvenza e della mera rappresentazione; in un secondo momento viene sentito come passione infinita, come il dolore cupo e muto della privazione, come l'indicibile crocifissione nel mondo della necessità. Ma, nata da lui, questa morte l'individuo la assume ora con gioia: egli è *sufficiente* ad essa; egli sa che soltanto il suo proprio, sovrannaturale valore di «essere fatto di possesso» ne è la causa;

egli la riconosce come la materia, dalla quale soltanto egli potrà trarre lo splendore di una vita e di una realtà assolute. Ed allora l'oscurità gradatamente si illumina, allora dall'abisso della necessità sorge il fiore *terribile* dell'Individuo assoluto. Egli si erge lentissimamente nel cielo senza stelle, traendosi dalla vampa di ciò che egli divora nella sua potenza. Le cose e gli esseri *muoiono* nell'intensità vertiginosa di lui che, gradatamente, irresistibilmente, *diviene* — che, *spaventevole* nella sua purità, è « Signore del Sì e del No » e Dominatore dei « tre mondi ». E in lui, ente di possesso, ente che « arde e fiammeggia », il processo dell'universo avrà con il suo atto, la sua consumazione o perfezione finale.

Questo è, ad un dipresso, il senso del sistema che io sostengo; nel quale da una parte ho cercato di fondere il problema gnoseologico e il problema ontologico con quello etico e della autorealizzazione o magico; dall'altra, di rivendicare il valore dell'individuo e di fargli nascere la coscienza del suo compito e della sua dignità cosmica.

E' ciò che io riconosco come verità, o, per meglio dire, è ciò che io *voglio* come verità (1).

(1) *L'individuo e il divenire del mondo*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1926, cap. I.

PIERO MARTINETTI

NATO A PONTE CANAVESE IL 21 AGOSTO 1872. — PROFESSORE ORDINARIO ALL' UNIVERSITÀ DI MILANO FINO AL 1931.

Martinetti è kantiano, con forte accentuazione dualistica e religiosa. Tra la Ragione, unità intelligibilità libertà santità assoluta, e il mondo dell'esperienza sensibile egli scava l'abisso. In questo mondo la Ragione non può attuarsi che in modo imperfetto, approssimativo, simbolico. Scienza Morale Religione consistono nello sforzo di penetrare sempre più il mondo sensibile di Ragione, pur nella consapevolezza che si tratta di un compito inesauribile e infinito.

Opere principali — *Introduzione alla Metafisica*, 2ª ediz., 1928; *Breviario spirituale*, 1923; *Saggi e Discorsi*, 1926; *La libertà*, 1928; *Ragione e Fede*, 1934; *Gesù Cristo e il Cristianesimo*, 1934 (Milano, Libreria Lombarda); *Il Vangelo*, 1936 (Modena, Guanda).

I.

Idealismo immanente e Idealismo trascendente.

L'idealismo immanente è un adattamento della concezione idealistica alle tendenze naturalistiche, empiriche: esso riconosce che il mondo è una grande realtà spirituale, ma limita questa realtà alle forme empiricamente date: questa realtà si svolge in un corso perenne sempre rinnovato e in fondo sempre eguale, e la perfezione più alta dello spirito sta nell'immedesimarsi con l'unità universa-

le, nell'elevare la propria coscienza al punto di vista della vita universale. L'idealismo trascendente invece ha un carattere più profondamente metafisico e religioso: per esso la realtà spirituale che noi viviamo non è qualche cosa di assoluto, ma tende a risolversi in una vita ed in una unità più profonda, che sono rispetto a noi trascendenti, che superano ogni nostra apprensione: e la vita non è un processo sempre eguale, ma un'ascensione verso un'unità che è presentemente a noi inaccessibile: la perfezione dei gradi e delle forme della vita dipende dal grado dell'unità che essi realizzano ed ogni forma più alta di realtà non è mai che un'immagine, un simbolo...

Le teorie naturalistiche tendevano in generale alla glorificazione dell'individuo: anche oggi coloro che pongono come valori supremi i valori biologici debbono logicamente porre come centro e fondamento della vita l'individuo: perchè biologicamente parlando, la vita non si realizza in concreto che nell'individuo e lo stesso sacrificio dell'individuo alla razza od alla specie non è che il sacrificio dell'individuo presente ai futuri, o di un individuo ad un maggior numero di individui. La sola dottrina morale coerente rispondente a questa concezione è l'utilitarismo: che in fondo dissolve la vita morale riducen-

dola ad uno strumento della vita e della conservazione individuale, la sola vera unità che abbia consistenza e valore. L'idealismo immanente pone invece in generale come centro e cardine della vita l'unità morale collettiva. Ciò che è metafisicamente reale ed ha valore non è più l'unità biologica dell'individuo, ma quella corrente spirituale che si svolge nella storia ed a cui l'individuo deve servire. Ora questa corrente spirituale è lo stesso spirito umano nella sua unità e totalità: le attività sue esauriscono in ogni momento la realtà. Noi non siamo qui lontani dalla divinizzazione dell'umanità che ha luogo nel positivismo di A. Comte e che è anche una conseguenza del così detto idealismo hegeliano. L'idealismo trascendente invece considera questa manifestazione dello spirito, che raggiunge il suo più alto grado nella unità della vita morale, come qualche cosa che non è fine a sè stessa, e che non potrà mai, per quanto alto sia il grado di perfezione in cui la pensiamo, costituire qualche cosa di avente in sè la propria ragione di essere: anche la morale, anche la scienza sono unità per loro essenziale natura destinate a rimanere allo stato di sforzi imperfetti e logicamente concepibili solo se si pensano come approssimazioni e preparazioni a qualche cosa di più alto che le trascende. E' naturale perciò che esso non

consideri lo spirito umano come l'ultima ed essenziale realtà: ma veda nello spirito concreto e nelle sue manifestazioni altrettante rivelazioni imperfette dell'essere vero, altrettante forme fenomeniche di un essere assoluto. Ed è del pari naturale che per esso alla sfera della vita morale si aggiunga un'altra sfera più vasta in cui trova la sua espressione la tendenza dello spirito a ricollegarsi colla sua assoluta unità: questa è la sfera della vita religiosa. E' specialmente nel problema religioso che le due concezioni si dividono. Mentre per l'idealismo immanente la religione o non è nemmeno un problema (quanta leggerezza!) o è pensata come qualche cosa che maschera e serve la vita morale, per l'idealismo trascendente la religione è il cardine stesso della vita, e la vita morale non ha termine e consistenza vera che nella coscienza religiosa (1).

(1) *Saggi e Discorsi*, Milano, Libreria Editrice Lombarda, 1929, pp. 76-78.

II.

Ragione e Religione.

La religione è un grado della vita, e il processo che conduce lo spirito a quest'altezza è un processo complesso ed antico. Essa sorge sul fondamento di elementi innumerevoli della vita, razionali ed irrazionali, che la ragione utilizza e dirige; e le stesse visioni razionali primitive passano, con l'elevarsi della vita religiosa, in sentimenti, abitudini e meccanismi, il cui senso diventa, col tempo, impenetrabile alla ragione stessa. Nè l'ulteriore attività riformatrice della ragione rispetto alla religione deve essere pensata come un ridurre tutto in forma di perfetta razionalità per mezzo di una deduzione da principî, sull'esempio di S. Maimon, il quale rifiutava di salutare levandosi il cappello perchè non vedeva a quale principio razionale ciò si dovesse ricondurre. Ma la visione suprema che in ogni momento dirige tutto questo processo è una creazione della ragione, la cui funzione essenziale sta appunto nell'elevare l'uomo a quel presentimento dell'unità

che è l'intuizione religiosa fondamentale, e di penetrare da questo punto di vista il processo complessivo della vita religiosa per dirigerne lo svolgimento con l'eliminare o il modificare gradualmente ciò che è in opposizione con il suo principio più elevato. Subordinare la vita morale alla ragione non vuol dire eliminare la ricca attività emotiva e volitiva che l'accompagna: così subordinare la religione alla ragione non vuol dire ridurla ad uno schema dottrinale e trasformare gli elementi complessi e profondi della vita religiosa in una sequela di deduzioni logiche.

Se il compito della ragione è di elevarci alla visione dell'unità, conducendoci a riconoscere che essa trascende la ragione e non è più rappresentabile che per mezzo di simboli, anche il concetto dell' « assolutamente altro », cioè del trascendente, cessa di essere qualche cosa di straniero alla ragione. « Se il pensiero razionale va fino in fondo, arriva ad un irrazionale che è razionalmente necessario » (Alberto Schweitzer): un irrazionale che è veramente un sopra-razionale e non deve essere confuso con tutto ciò che è puramente immaginativo o sentimentale e perciò irrazionale nel senso di « non ancora razionale ». Vi è quindi una mistica della ragione, che è la sola e vera mistica degli spiriti illuminati...

Naturale conclusione della ragione è la conoscenza simbolica. Un'intuizione razionale dell'assoluto non è possibile; perciò noi lo rendiamo per mezzo d'un'espressione simbolica: i più alti concetti filosofici non differiscono essenzialmente in questo dalle immagini del mito. Ma vi è in questa espressione simbolica una progressione creata dalla perfezione crescente della visione e del simbolo: sotto questo riguardo il simbolo razionale è al disopra del simbolo immaginativo; e sebbene per la natura dello spirito umano l'elemento immaginativo non sia del tutto assente, la ragione conserva il suo privilegio in ciò che essa decide del valore dei simboli, e progressivamente elimina ciò che è in contrasto con le sue esigenze. L'espressione simbolica è un'espressione per mezzo di termini inferiori potenziati e negati nel tempo stesso: le tre idee fondamentali di Fries (le idee dello spirito, della libertà, di Dio) sono in fondo tre vie simboliche per cui la ragione traduce l'assoluta unità; la negazione piena di realtà, che accompagna il loro contenuto positivo, è il «presentimento». Solo in questa forma, collegate ad un contenuto concreto, queste idee provocano lo svolgimento d'una ricca vita sentimentale: solo allora l'uomo non solo intuisce il mistero, ma lo sente e si prosterna dinanzi ad esso. La visione religiosa accoglie

quindi in sè anche elementi simbolici immaginativi, non razionali; ma la ragione è in essa l'elemento superiore creativo e direttivo. Anche quando la religione è il risultato d'una visione estetica (nel sublime), essa è ancora la visione d'un'infinita realtà; la via estetica, sebbene irriduttibile all'elemento logico, è una specie di via inferiore della ragione, che nell'insieme della vita spirituale antecede la visione razionale logica e, in seguito, ad essa si associa e si subordina.

Quanto all'elemento sentimentale ed attivo che accompagna la visione religiosa, esso non è che un aspetto secondario e derivato dell'attività conoscitiva. Ogni conoscenza è già essa stessa un'attività in quanto è immedesimazione con una realtà e perciò apprensione di una perfezione, d'un valore: Dio è il valore più alto, dice Eckart, perchè è la realtà immutabile. La conoscenza è quest'attività nel momento iniziale, creativo: di mano in mano che l'atto spirituale viene respinto dalla corrente interiore negli strati più antichi, il suo aspetto teoretico svanisce e viene prevalentemente alla luce il suo aspetto pratico come sentimento e come tendenza (1).

(1) *Ragione e Fede,* Milano, Ed. della Rivista di Filosofia, 1934, pp. 43-45.

III.

L' uomo è libero in Dio.

Le contraddizioni insolubili relative ai problemi della predestinazione e della prescienza hanno la loro origine nel concetto antropomorfico (ed in fondo naturalistico) di un Dio personale e nella posizione contraddittoria della creazione di esseri liberi. Essere liberi vuol dire essere partecipi della Ragione divina: dire che la volontà dell'uomo si muove da sè (dice Ochino) è fare di lui un Dio sulla terra. Ora come può la Ragione eterna creare in me un'altra Ragione, come può creare, cioè determinare, ciò che per natura sua non può essere determinato da altro? « L'affermazione che Dio crea e conserva creature libere implica un'intima contraddizione, perchè equivale ad affermare che la potenza di Dio è infinita e finita ad un tempo: infinita in quanto crea, finita, in quanto l'essere creato è da essa indipendente » (Sigwart). Noi dobbiamo qui ripetere ed applicare rigorosamente quello che dice Suarez: « sicut non spectat ad divinam potentiam producere ens a se indipendens in esse, ita nec producere agens a se indipendens in agendo, imo utrumque aeque repugnat divinae

perfectioni et imperfectioni creaturae». Anzi è contraddizione anche solo il pensare che Dio abbia potuto produrre un essere altro da sè: non vi è altro essere che Dio ed un essere da lui sostanzialmente distinto è impensabile. Giustamente perciò dice Baader che Dio non può creare un altro essere, ma solo un *desiderium sui* come del vero ed unico essere, una *indigentia Dei*: e questa è l'essenza delle creature. Per questo alcuni teologi, considerando la creazione di esseri liberi come inconciliabile con l'assolutezza divina, hanno insegnato che Dio, creando l'uomo libero, ha volontariamente limitato se stesso per esigenze morali, in quanto soltanto la bontà di esseri liberamente operanti può avere valore dinanzi a Dio. Ora, anche lasciando da parte il bizzarro concetto d'un Assoluto che si limita, questa giustificazione della limitazione divina è in contrasto col sentimento di tutti gli spiriti più profondamente religiosi, che hanno riconosciuto ogni eccellenza morale essere non opera propria, ma dono gratuito di Dio: ciò che in fondo è assai più degno di Dio che non l'abbandonare la santità e la salute eterna delle anime create al loro arbitrio, cioè al caso. Ogni concezione, del resto, che pone l'ordine divino delle cose umane come un oggetto quasi di contrasto fra la volontà divina e l'umana e fa consistere il

piano divino in una miserabile vittoria su miserabili creature è ancora sempre fondata su di un concetto ben inadeguato e indegnamente umano di Dio.

E se è contraddittorio in relazione a Dio il fatto della creazione di esseri liberi, è del pari contraddittorio in relazione al concetto di essere libero che esso possa venir creato. Come può Dio rendere libero nell'atto della creazione ciò che per questo atto stesso è totalmente determinato e che cesserebbe sull'istante di esistere se questa determinazione cessasse? Chiunque è stato fatto, dice J. Lequier, è stato fatto privo della nobile facoltà di fare: la creazione annulla senza rimedio la libertà. Questa non può appartenere all'uomo se non in quanto in lui è veramente un momento, un modo increato della realtà divina. E se si volesse riferire a Dio tutto ciò che vi è di reale nell'essere creato, lasciando a questo soltanto la potenza della combinazione formale, onde nasce il difetto, questo sarebbe un convertire il dono divino della libertà nella potenza del male: d'altronde anche la combinazione formale è qualche cosa di positivo e di reale irriducibile ad una semplice negazione.

Finchè si pensa Dio come un'unità contrapposta alla nostra individualità spirituale, il fatalismo è inevitabile. La sua realtà infi-

nita non lascia più posto ad alcun altro essere: la libertà d'uno spirito finito è accanto ad essa impensabile. Dire che Dio possa creare gli spiriti finiti come liberi è un dire che Dio possa mettersi in contraddizione con sè stesso e ritirare l'essere suo da un momento della realtà: perchè uno spirito libero è per definizione un momento incondizionato ed assoluto della realtà. Non vi è dunque altra via che salvare, come dice Schelling, l'uomo stesso con la sua libertà in Dio: assumere che ciò che nell'uomo costituisce l'essenza della libertà appartenga, come un momento assoluto di Dio, a Dio stesso.

Ora la prima condizione perchè ciò possa avvenire è che Dio sia pensato come Ragione, perchè soltanto una Ragione infinita può essere concepita come l'unità vivente d'una molteplicità infinita di rapporti e di elementi ad essa coessenziali. Questo è ancora senza dubbio un concetto simbolico derivato dalla nostra ragione: ma è il simbolo più alto e più adeguato a noi accessibile. Il fatto che la ragione non può elevarsi intuitivamente fino all'Unità assoluta non giustifica nè il caos arbitrario dell'irrazionale, nè la capricciosità vaga del sentimento, a cui s'abbandona volentieri la religiosità morbosa delle piccole menti. La religione è la creazione della ragione, che compie in essa il suo ultimo sforzo

col rinviarci ad una razionalità più profonda, divinata ed agognata, sebbene non più determinabile dalla nostra ragione se non per mezzo di simboli.

La seconda condizione perchè questa Ragione divina non sia per noi qualche cosa di straniero, a cui la nostra volontà soggiaccia come ad una forza naturale qualunque, è che in essa il nostro io, ciò che costituisce il nostro io più profondo, non si perda come in una generalità tenebrosa ed astratta. L'individualità isolata e la generalità astratta sono i due scogli, contro i quali la nostra libertà ugualmente urta, i due termini che esigono una conciliazione. La quale può aver luogo soltanto nel genuino concetto dell'Unità universale e divina pensata non come un'universalità pura, ma come una vera *omnitudo realitatis*, nella quale ogni momento della ragione è conservato e sublimato come un suo momento essenziale: conservato nella sua realtà indistruttibile, che noi qui sentiamo ed esperimentiamo nel nostro limitato io in quanto ragione, sublimato nella sua unità con tutti gli altri momenti, in un divino accordo, che trascende ogni nostra potenza di concepire.

L'essenza e il principio della libertà dell'uomo è dunque nella sua personalità divina, nell'essere suo assoluto così come è coessenzialmente nella Ragione assoluta — tale è la

conclusione estrema, alla quale dobbiamo arrestarci. Questo concetto ci spiega il valore universale ed umano della libertà ed il carattere e la funzione quasi religiosa che essa ha nella vita umana. L'uomo si getta con ardore su tutti i beni, perchè in ciascuno di essi cerca il bene che sazii definitivamente le sue aspirazioni insaziabili: in nessuno di essi egli può tuttavia arrestarsi: perciò al disopra di ogni bene egli ama la possibilità di sciogliersi dal presente e di volgere il cuore verso i desiderî e le speranze dell'avvenire. Ma in fondo a questo amore vago della libertà arde, ignorato, l'amore per cui ogni uomo desidera il vero ed unico bene ed aspira a ricongiungersi con la sua natura divina. Per questo l'amore della libertà è l'amore più alto ed universale dell'uomo: egli la cerca sotto tutti i cieli, in tutti i gradi della civiltà, in tutte le forme dell'attività sua: e l'uomo che lotta per la libertà ci riempie l'anima di simpatia e di rispetto anche se, per ignoranza o per passione, egli la cerca tumultuosamente là dove essa non è... La moralità, la scienza, l'arte, la religione sono il fiore più delicato della libertà: qui veramente la libertà si identifica con la stessa essenza divina dello spirito e la negazione della libertà è negazione di Dio (1).

(1) *La Libertà*, Libreria Editrice Lombarda, pp. 488-492.

COSTANZO MIGNONE

NATO IL 15 FEBBRAIO 1891 IN ALESSANDRIA. — PROFESSORE NEL R. LICEO «COLOMBO» DI GENOVA.

Nei suoi diari tra lirici e filosofici Mignone insiste con forza sul concetto che il mondo dell'esperienza sensibile, caotico contraddittorio imperfetto com'è, non può essere il mondo ultimo e definitivo: esso non può essere che l'opera imperfetta di un Principio di vita che non ha ancora pienamente attuato tutta la sua potenza e che, forse, l'attuerà un giorno in uno slancio supremo di creazione.

OPERE PRINCIPALI — *Alla ricerca di Dio*, 1924; *Colloqui con Dio e con gli uomini*, 1927; *Sui sentieri dell'infinito*, 1930 (Soc. ed. Dante Alighieri).

Dio sogna e soffre.

I.

La condanna suprema del mondo è in noi. La nostra mente si trova dinanzi a una condizione di cose che essa, guidata dalle proprie leggi, non potrebbe mai ammettere come possibile e invece non solo è possibile obbiettivamente, ma è anzi l'unica realtà esistente. Per questo l'uomo potrà vedere ed osservare, ma non comprendere. Le leggi del suo spirito, la logica delle sue aspirazioni più

potenti e profonde, fanno a pugni con le leggi e con la logica che governano tutte le cose del mondo.

II.

Dove non vi è alcun ordine e tutto è orrido, in fondo vi è anche una tal quale armonia, sia pure negativa; vi è un tal quale ordine nel senso che tutto, nessuna cosa eccettuata, contribuisce a creare disordine; vi è, insomma, una tal quale unità e pace, tutto facendo guerra a tutto. Invece in questo mondo che noi viviamo v'è il brutto ovunque mescolato col bello, il vero col falso, il buono col cattivo; ciò che armonizza e ciò che contrasta; ciò che piace e quello che dispiace; quello che attrae e quello che ripugna e via via. Questo non succede nell'inferno; là tutto è brutto, tutto contrasta, tutto dispiace, tutto ripugna. Da noi è dunque il vero disordine completo, la vera disarmonia completa, l'assurdo realizzato, il male assoluto e concreto.

Il vero inferno è di qui e non di là.

III.

Molti si confortano guardando all'avvenire storico, sperando nel progresso, nel perfe-

zionamento ecc., ma tutto ciò è ridicola illusione, finchè non viene un mutamento nelle fonti stesse delle cose, ossia nelle leggi che governano l'animo nostro. Deve cambiar l'uomo, se si vuole che mutino le sue manifestazioni. Fino a che perdureranno le condizioni attuali di esistenza, rimarranno, per quanto in forma diversa, le medesime contradizioni e i medesimi dissidî.

Da molti fatti parrebbe dedursi che l'uomo sia un essere non riuscito. Non è impossibile che dalle sue rovine sorga chi realizzi più ampiamente lo sforzo dell'universo. Ma sono rovine; rovine che possono accennare qua e là al grande disegno, come i pezzi di un capolavoro incompiuto; ma sempre, nel loro rapporto esteriore, qualcosa di inorganico, di confuso, di contradittorio.

IV.

Tutto è follia oggi, tutto è caos; ma non è assurdo un altro pensiero e quindi un'altra realtà. Tanto meno è dunque assurdo il mio sforzo verso questo nuovo pensiero e questo nuovo reale, per quanto senza un metodo e come a tentoni. Non è questo il procedimento che fu solo finora possibile alla vita intera?

Essa, a principio, non aveva intelletti, non possedeva alcuna scienza nè di Bacone nè di Stuart Mill, eppure ha saputo fare cose e strumenti che nessun ingegnere del mondo saprebbe nemmeno imitare. Perchè dovrei dunque rinunziare all'unica speranza che mi lasciano le leggi della mia ragione applicata alle cose e a se stessa? Sarà l'ultimo inganno? Non possono costituire prova assoluta gli esempi del passato, i miracoli dei secoli trascorsi? Sia, ma nemmeno si può dare la prova assoluta del contrario: che il prodigioso processo di creazione fin oggi svoltosi si sia eternamente meccanizzato in leggi che determinano d'un colpo tutto l'essere.

Fin là è il mio diritto alla speranza e alla fede; fin là posso anch'io invocare il mio Dio. V'è una religione anche per me, aspra e dura, ma è pur una religione; misteriosa e terribile, ma come tutte le cose che ora mi circondano.

V.

— E andate, e predicate, dicendo: *Il regno dei cieli è vicino* — fu questo secondo alcuni modernisti l'insegnamento fondamentale e più genuino del Cristo.

Esso è pure, secondo la critica più comune, l'insegnamento che ripugna maggiormente al pensiero moderno.

Mentre nella mente di Cristo il regno ultimo della Giustizia e della Verità e della Vita è inteso nel senso trascendente, recato da Dio nel mondo, nella mente dei pensatori moderni il regno dei cieli è inteso come un ideale dello svolgimento storico della coscienza umana.

In Cristo l'avvento del regno dei Cieli era poi, naturalmente, collegato colla fine di questa vita e di tutte le sue miserie ed imperfezioni, mentre per il pensiero moderno tale fine è inconcepibile ed assurda.

Di più, il regno dei Cieli di Cristo significa una soprannaturalizzazione di tutta la nostra realtà sia spirituale come fisica, di modo che la stessa attività morale è superata e annullata nella nuova vita. Invece per il pensiero moderno vige la legge della continuità, e l'etica, anzi che da superarsi, costituisce il nocciolo stesso del valore umano e quindi di significato immortale.

Io credo tuttavia che il Cristo, spogliato del suo dogmatismo mitologico in stretta relazione colle idee dei suoi tempi, abbia assai più ragione dei suoi oppositori, scienziati o filosofi, moderni. Io sono precisamente d'opinione che il problema di Cristo sia ancora, nei suoi termini precisi, il medesimo problema che deve urgere qualsiasi mente logica nelle attuali condizioni di vita. O si pensa a

una vera e propria trasformazione delle tendenze e delle forze che governano l'esistenza, o si deve dichiarare il fallimento dello spirito nel mondo. I concetti di evoluzione o di storia sulla base dei valori attuali sono insoddisfacenti, perchè gli stessi valori sono criticabili. Quando si dice, per esempio, che il valore etico è un valore insuperabile, un valore necessario alla vita umana, io sono con Cristo, il quale crede al carattere transitorio di tale valore.

VI.

O Dio, o padre del mio dolore, forse anche tu soffri, forse anche tu conosci l'affanno dell'esistenza. Forse il tormento è anche più grave per l'anima tua che vede distendersi innanzi come in un quadro immenso la tragica storia della vita nel mondo. Forse tu piangi più di noi; perchè la tua mente più sagace vede più chiaro la tristezza di non poter dominare la prepotente forza che si sprigiona dal tuo profondo essere, e aggiunge desolazione e martirio al tuo povero cuore. Forse tu, o Dio, sei la figura infinita di questo cuore umano, preso tra le maglie di una terribile contradizione tra la violenza dei suoi desideri e l'incapacità dell'intelletto a conte-

nerli o sodisfarli. Forse anche tu, o Dio, hai un cuore magnanimo, ma la tua potenza sfolgorante soggioga ogni legge di bene e nella necessità della sua espansione, del suo erompere in liberi sfoghi di esistenza, è forse la radice della tragedia che copre l'universo, la radice che non disseccherà.

VII.

Noi siamo il sogno di un Dio che dorme. Sogno e Dio parlarono come due simboli di due realtà profondamente oscure. L'unica cosa chiara, l'inganno enorme dei semplici che credono alle ombre che si aggirano e si turbano nel mondo come cose e sostanze di diritti e di leggi ingenite.

Noi siamo il sogno di un Dio dormiente. Iddio dorme e sogna, noi siamo le ombre vaganti dei suoi sogni. Iddio è potente, infinito; ma sparpaglia la sua potenza nella convulsione di un pensiero che ignora sè stesso. Iddio non si è ancora raccolto nella vita del suo spirito e si lascia vivere pigramente nei pensieri delle sue forze e delle sue tendenze senza fine.

Quando sorgerà l'alba del suo risveglio? Quando, alzando il capo dalla fosca notte, potrà dare uno sguardo agli orizzonti sangui-

gni dei mondi creati nell'orrido sonno, e, sorridendo, fissare il nuovo sole che s'avanza da lontano ad avvivare per la nuova vita la terra e il cielo? Il nuovo sole che fugherà l'illusion triste delle tenebre e della morte?

O uomini, sperate! L'Idea del mondo dorme, ma vive; sogna, ma pensa; volgetevi ai secoli che la risveglieranno dal suo sonno e dal suo sogno, e vivrà e penserà in voi, tutta pura e serena.

Una grande profonda incubazione è il tormento dei nostri giorni; o uomini, rinsaldate la vostra fede; se le vostre opere si sciolgono e disperdon nel mondo come piccole gocce versate in un arido e immenso deserto; se voi siete e non siete nell'oscuro annunziarsi delle cose, pensate che l'esser vero non è ancor nato; non è ancor nato il giorno della nostra vita.

Voi camminate nelle tenebre, camminerete un dì nella luce (1).

(1) Da *Alla ricerca di Dio*, Soc. ed. Dante Alighieri, 1924, pp. 189, 150, 119, 123, 179, 280, 106.

EMILIA NOBILE

NATA A NAPOLI. — LIBERA DOCENTE NELL'UNIVERSITA' DI NAPOLI. — BIBLIOTECARIA NELLA BIBLIOTECA NAZIONALE DI NAPOLI.

Seguendo Jakob Boehme e contro ogni forma di monismo, Emilia Nobile afferma che al fondo delle cose è un dualismo di forze che si danno battaglia e che non possono mai comporsi in definitivo e perfetto accordo. Il Male è forza altrettanto reale ed efficiente del Bene, il quale non riesce — quando ci riesce — che solo provvisoriamente e parzialmente a domarlo. Di qui, una visione dinamica e tragica del mondo, della vita, dell'uomo.

Opere principali — *Dualismo e Religione*, 1927; *Jakob Boehme ed il suo dualismo essenziale*, 1928 (Soc. ed. Dante Alighieri); *Il Dualismo filosofico*, 2ª ediz., Napoli, Tip. Riano, 1935.

Ogni nascita è una morte infinita.

Se la vita, sotto un certo punto di vista, appare sintesi, questa sintesi non è, nè può essere, assoluta nè totalitaria, ma è continuamente condizionata a *discriminazioni individuatrici* e *selezionatrici* di elementi tratti dalla universa realtà; realtà dalla quale il vivente cessa di discriminarsi solo nel momento in cui si disfà, si decompone, e la corrente che era fiume si riconfonde nel mare...

Anche se vogliamo, ponendoci da un punto di vista materialistico, considerar la vita come reazione chimica, ogni combinazione non scompone nell'atto stesso del comporre?

Ogni combustione, a cui più specificamente le teorie moderne tendono a ridurre la vita, non è assorbimento separatore dall'ambiente, scompaginamento utilizzatore di altre unità?...

Ogni organismo non nasce forse con un *atto di separazione dall'infinito?* Ogni pianta che nasce non implica il disfacimento del seme? Non implica selezione di un materiale utile da un altro materiale inutile? Ogni pulsante centro di vita non implica ritmo di discriminazione, di individuazione del soggetto vivente dal resto della realtà? Ogni vita non si mantiene scegliendo o distinguendo ciò che le è utile da una realtà che le fa da deposito e magazzino di materiale?...

E quanto al passaggio dal mondo inorganico a quello organico, a questa soglia sulla quale incontriamo la vita, tanto se la concepiamo meccanicamente, come « effetto » e non causa, come « prodotto della cospirazione di forze inorganiche », come lo intese il Blücher (contro la sostantivazione autonoma che delle forze vitali fanno i vitalisti contrapponendole a forze inorganiche come il peso, l'elettricità, il magnetismo) quanto se la con-

sideriamo come espressione di un autofinalismo come fece il Darwin o di una elementare forma di coscienza come fece il Dastre, non possiamo negarlo come fenomeno di dualistica separazione.

Anche a prescindere dal termine da cui la sorgente vita si discrimina e separa (il complesso inorganico da cui sorge ed a cui si contrappone come distinta), perchè la vita fosse prodotto di cooperazione di forze inorganiche resterebbe a spiegare perchè in vista di quel fine (ossia di quel termine a cui tendono o schema che vogliono realizzare) le forze inorganiche cooperino, e, compiuta la loro opera, il vivente organismo, non lo disfacciano continuando ad operare a caso. E siffatta spiegazione non si può tentare che da un punto di vista teleologico, di una mèta sia pure inconsapevolmente perseguita, e idea di fine è idea di termine *ad quem*, sempre dualisticamente distinto dalle forze che tendono a raggiungerlo.

E quando poi si considera la vita come fenomeno essenzialmente psicoide, come attività tendente ad un fine (entelechia), come fece il Driesch, e se ne fa, come il Keyserling, « la testura del mondo » (*Das Gefüge der Welt*), la « realizzazione dell' anima del mondo », è evidente che si intende sempre mantenere la distinzione tra l'entelechia e la materia più o

meno sorda ad essa, tra la testura e il materiale che ordina e regge, tra l'*anima* e il *corpo* del mondo.

E sorto che sia il mondo organico ogni organismo, in quanto avente vita di relazione, è unità relativa ad altre unità, *singolarità, non unità assoluta,* che è infinità indeterminata e quindi neanche unità. Un organismo *totalitario* in senso assoluto, che non avesse nulla fuori di sè, non potrebbe avere specificazione di organi: poichè ad ogni specificazione di organi, e non solo a quelli della vita di relazione, corrisponde un determinato ordine di rapporti con la realtà extraorganica, una determinata relazione con minerali, piante, animali esterni all'organismo che sono, per lui, come magazzino di materiale; così la digestione suppone i cibi, la respirazione l'atmosfera, la locomozione il suolo sul quale i piedi possano muoversi, la sensazione gli stimoli eccitanti e via di seguito. Ogni pianta fa *sua cosa,* strumento, materiale, dei minerali e delle *sostanze* organiche che trova nella terra; ogni animale erbivoro fa suo strumento, negando loro un fine proprio, delle piante di cui si pasce; ogni carnivoro fa sua preda di altri animali; e di tutti gli esseri inferiori, per vivere, l'uomo fa sua preda, negando loro un proprio fine, interrompendo bruscamente il corso a cui la natura li aveva indirizzati.

E d'altra parte non è insita alla natura stessa della vita la continua repulsione di relitti, di residui, di elementi che, guardati *ab intra* del soggetto vivente, non hanno significazione nè valore immediato ma sono per l'organismo, o tali divengono, un *inutile altro da sè?*

Non è forse la vita, sotto un certo aspetto, ciò che la definì lo Schopenhauer, ossia « un morire incessantemente impedito » (*ein stels gehemmtes Sterben*)? Ond'è che l'antagonismo che esiste tra le forze generali della natura non esplode tanto nella morte, come sostiene il Lelut, quanto nella vita stessa, che già nel secolo XVII lo Stahl e nel XVIII il Bichat non vedevano altrimenti, nel suo dinamismo, che come forza di resistenza e che il Böhme nei suoi *Problemi teosofici* (p. 600) definì « un eterno morire della tranquillità e della serena unità »...

In realtà il tutto, concepito come monade infinita, non può essere inteso come *organismo che si mantenga* sempre organico e vivente in tutte le parti: organismo suppone molteplicità quantitativa e qualitativa di specificati organi all'interno, varietà e quindi non unità qualitativa, molteplicità e quindi non unità quantitativa, all'esterno.

Le stesse « veci eterne » o vicissitudini dell'unica materia che per costruire una entità

deve disfarne delle altre, provano che è un grave errore considerare il tutto come tutto vivente in ogni sua parte e sempre. E' un errore il desumere dalla generalità stessa del concetto di vita il suo contemporaneo inerire a tutte le parti del reale. Se non è vero che la vita è « di sua propria natura uno stato violento », come fa dire Leopardi a Tasso nel dialogo tra T. Tasso e il suo genio familiare, non è, per questo, stato idilliaco ed esteso od estensibile contemporaneamente a tutta la natura.

E mai il Guyau è parso tanto utopista come quando ha sostenuto, tanto nell'*Esquisse d'une morale sans obligation* che nella *Irréligion de l'avenir*, che tutto l'universo vive.

La vita è come il sole, che per illuminare una parte della terra deve lasciarne un'altra nelle tenebre . . . E nella stessa vita sociale, del resto, ogni trionfo umano suppone una disfatta, è come un convesso che implica un rovescio concavo. Sicchè dal suo punto di vista non si può dire sia nel falso (quantunque sia giusto colpire siffatti giudizi di condanna di illiceità morale) l'impotente invidioso che nel trionfo altrui vede una sua sconfitta.

E questa è la ragion per la quale non ha torto chi, come Darwin, riscontra normale la lotta, chi, come il Rignano, nega un finalismo universale, ma lo ammette parziale. « Mors

tua vita mea », dice il comune proverbio e questo motto è, in ogni momento, illustrato dalla eloquenza della realtà. Non avrebbe senso la definizione aristotelica della vita come l'atto di tutto ciò che si « nutre, cresce e muore » (1) se *tutto contemporaneamente* dovesse « nutrirsi e crescere ». E contro il panvitalismo, condizione essenziale del panteismo, non è poco efficace, proprio nel senso aristotelico, l'obiezione che Abelardo, il « Peripateticus palatinus », fa nella *Introductio ad Theologiam* (2). Morte e vita infatti sarebbero impossibili nei singoli ove tutti fossimo animati, perpetuamente, dall'anima del mondo. Posta la quale non c'era bisogno di creazioni d'anime personali...

Quello che preme, qui, avere assodato è che vita, organicità in genere, non si possa concepire senza separatrice discriminazione di ciò che nasce e si forma da ciò che preesisteva. Idea che forse in nessun filosofo ha assunto tanto vigore, è divenuta così insistente e chiara come nel Böhme, che chiama abitualmente « Separator » Dio in quanto creatore, e che nel capitolo X (p. 474) del *Von Menschwerdung J. Christi* apertamente di-

(1) *De Anima,* lib. II, par. I.

(2) V. vol. CLXXVIII del MIGNE: *Introd. ad Teol.,* lib. I, p. 1023.

ce: « Ogni cosa, erba, fieno, albero, animale, uccello, pesce, verme o qualsivoglia creatura è utile ed *è stata prodotta dal separatore di tutti gli esseri* ossia dal *Verbo e dal divisibile volere di Dio* ... ».

Il che peraltro è quotidianamente confermato, nel campo del sentimento, dalla legge psicologica del dolore che prepara ogni nascita, che accompagna ogni gestazione, che è sempre, sia nel campo fisico sia in quello spirituale, separazione organizzatrice del nuovo dall'antico. Del resto che cos'altro esprime la metafora platonica della gestazione spirituale sulla quale tanto il filosofo insiste nel *Convito* (1) se non il dolore di quella *separazione dall'infinito* che è implicito in ogni nascita? Metafora assai drammaticamente usata dallo stesso Böhme nel capitolo XVI dello stesso *Von Menschwerdung J. Christi. Menschwerdung* che è piuttosto che un farsi uomo di Cristo, un indiarsi dell'uomo, un passare dalle tenebre dell'incoscienza alla chiarezza dell'autocoscienza.

Del resto chi non sperimenta, anche nella più modesta delle ricerche conclusive (e non solamente all'inizio ma anche durante il corso della indagine), il dolore della necessaria circoscrizione del campo, la *separazione* dal-

(1) V. *Convito*, cap. XVII, XVIII, XIX.

l'infinito? Come anche il lavoro stesso, lo sforzo produttivo, perchè riesce tanto grave e penoso se non per l'*astrazione* che impone dal flusso spontaneo dei pensieri e dei moti istintivi, dal contemplativo abbandono alle immagini presenti?

Chiunque sceglie un atto da compiere si accorge che la realtà di quella attuazione annulla, sopprime, e sclude una innumerevole quantità di altre potenze che volevano divenire atto, che ogni fiore che si coglie è necessario, inevitabile, inesorabile sacrifizio di molte altre gemme e di molti altri bocciuoli che anelavano allo svolgimento ed alla vita, o per lo meno sottrazione, al bulbo, di succhi che nel disseccamento gli sarebbero ritornati: che non si salpa senza tagliare le trinche.

Separazione dall' infinito che s' impone ogni qualvolta un'idea apre un *processo* o un *recesso* all'infinito e bisogna violentemente sbarrare, contro un simile dilagamento, le porte dell'anima, coprire quello specchio per non essere turbati dalla serie infinita delle immagini che rifletteva.

Chi non conosce quel regno in rivolta che è l'anima nostra prima di cominciare a circoscrivere ed organizzare nel limite?

E viceversa chi non conosce la gioia dello spirito che si asside sovrano quando ha fissato, in una *ben delimitata alterità,* l'og-

getto della sua indagine, l'appagamento dello spirito che sa che potrà imperare perchè ha diviso? (1).

(1) Da *Il dualismo filosofico*, parte I, cap. V, 2ª ediz., Napoli, Riano, 1935.

GIUSEPPE RENSI

NATO A VILLAFRANCA VERONESE NEL 1871. — PROFESSORE NELL' ISTITUTO SUPERIORE DI MAGISTERO DI FIRENZE E NELLE UNIVERSITÀ DI MESSINA E DI GENOVA FINO AL 1934.

Il punto di vista di Rensi è una sintesi di fenomenismo, materialismo e irrazionalismo. Il mondo è quel che pare, cioè materia. Ma non materia in sè, oltre la sua apparizione, bensì materia che appare. A chi? A nessuno. La materia è in sè stessa fenomeno, apparizione. Il mondo è un conglomerato di oggetti che sono apparizioni, non ad uno, ma a sè ed in sè stesse. Esso non ha in sè unità, non è retto da legge, è un pluriverso di cose-fenomeni, abbandonato al caso, regno dell'irrazionale, del dolore, del male. La realtà, appunto e solo perchè tale, è agli antipodi del razionale e del bene, e perciò fugge dinanzi a sè stessa, scorre e diviene.

Opere principali — *La Trascendenza*, Bocca, Torino; *Il Genio Etico*, Laterza, Bari; *Lineamenti di Filosofia Scettica*, Zanichelli, Bologna; *La Scepsi Estetica*, id; *La filosofia dell'autorità*, Sandron, Palermo; *Introduzione alla Scepsi Etica*, Perrella, Firenze; *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, Unitas, Milano; *Interiora Rerum*, id.; *Realismo*, id.; *Apologia dell'Ateismo*, Formiggini, Roma; *Apologia dello Scetticismo*, id.; *Spinoza*, id.; *Lo Scetticismo*, Athena, Milano; *Il libro IX della Repubblica di Platone*, Albrighi-Segati, Roma; *Autorità e Libertà*, Lib. Pol. Moderna, Roma; *La Democrazia diretta*, id.; *Selbstdarstellung*, Meiner, Lipsia; *Passato, Presente, Futuro*, Cogliati, Milano; *Le Aporie della Religione*, Etna, Catania; *Le ragioni dell'Irrazionalismo*, Guida, Napoli; *Vite parallele di filosofi, Platone e Cicerone*, id.; *Il Materialismo Critico*, Roma, Casa del Libro; *Critica della Morale*, Etna, Catania; *Critica dell'amore e del lavoro*, id.; *Pagine di diario*: I *Schegge*, Bib. Ed. Rieti; II. *Impronte*, Lib. Ed. Italia, Genova; III. *Cicute*, Atanor, Todi; IV. *Sguardi* La Laziale, Roma; V. *Scolii*, Montes, Torino.

I.

Tempo e Spazio categorie dell'assurdo.

Che è il tempo, questa cosa misteriosa, e che pur sembra fatta da noi, tanto che, secondo lo stato (noia, attesa, piacere) della nostra coscienza, s'allunga e s'accorcia, in dormiveglia passa con fantastica rapidità, nel sonno lo saltiamo addirittura? Se nello spazio si vedono le cose stare una accanto all'altra, nel tempo non si vedono stare, ma si sentono venire cose o avvenimenti una dopo del-

l'altra. Si sente, si vive questo loro venire successivo, la « direzione ». Il tempo, proprio degli enti che mutano, che vivono, il quale è ciò che fa sentire ad essi, fa essere per essi, la serie successiva di avvenimenti in cui consiste la loro vita, è una cosa sola con la vita stessa. Il tempo è la nostra stessa vita, il processo di questa, ossia (per l'individuo e per l'umanità) la nostra storia. Se, infatti, è ancora possibile rappresentarsi uno spazio vuoto, è assolutamente irrappresentabile un tempo vuoto, senza che nulla vi accada: se ogni movimento, cangiamento, accadimento cessasse, scomparirebbe totalmente anche il tempo. Tempo e vita, tempo e storia sono perciò la stessa cosa. C'è, dunque, il tempo per la medesima ragione per cui c'è la storia. C'è un tempo — se si vuole, lo spirito fa il tempo — dopo ogni *ora* viene sempre un'altr'*ora* dopo il presente sempre qualche altra cosa (chè ciò è esservi tempo, *idest* storia), unicamente perchè essendo ogni presente sempre assurdo e male, cioè essendo la realtà, che è assoluto presente, sempre irrazionale, si fa di continuo un *poi* per uscire sempre dall'*ora* per liberarsi, passando ad un altro momento dal male che in ogni *adesso* c'è. Tempo e male sono gemelli, sono due faccie della medesima medaglia, uno suppone e richiama necessariamente l'altro. Il tempo non è che l'

terna (e quindi inutile) fuga dal male eternamente presente. Il tempo (per usare, rimaneggiandolo alquanto, d'un pensiero di Schopenhauer) scorre, fugge, c'è, proprio unicamente per questa ragione, che non v'è nulla che sia bene, cioè che meriti di permanere. Ossia, c'è un futuro, il presente va sempre via, ci precipitiamo di continuo verso l'avvenire, perchè ogni presente ci malcontenta, perchè a nessun presente potremmo, davvero ed in tutto, dire « t'arresta! », perchè in ogni presente siamo nel male, tutta la realtà è nel male.

Il tempo è dunque la categoria dell'irrazionale e del male, la condizione e la concomitanza necessaria dell'esistenza di questi. Se si fosse nel bene, non ci sarebbe più tempo, si starebbe. E che cos'è d'altro lo spazio?

Lo spazio è il mezzo mediante cui soltanto possono esistere le cose e le parti diverse in luogo dell'assoluto identico; il modo con cui l'Uno può diventar Più, dar fuori in parti, in cose diverse l'una dall'altra; diverse, disformi, che si contraddicono. Cioè, anch'esso, il modo per cui può esistere la contraddizione. C'è spazio, perchè invece di esistere l'Uno eleatico, ci sono i Più. Ma quello soltanto è razionale; con questi passiamo nel campo dell'incomprensibile e dell'assurdo. Lo attestano i vani sforzi della filosofia per spie-

garli, e per spiegare le situazioni che ne conseguono, cangiamento, causa, relazioni, moto, l'impossibilità razionale del quale dimostrano e volevano appunto dimostrare gli argomenti di Zenone comprovanti che esso non può razionalmente esistere, che quando siamo nel regno dei Più, siamo insieme nel regno dell' irrazionale. Quello, l' Uno eleatico soltanto, è razionale, dico. Ma provatevi un po' a vedere che è. Provatevi a raffigurarvi i Più, cioè il mondo, raggrinzarsi in quell'Uno assolutamente identico, senza cose diverse e senza parti, e voi vedrete i Più, il mondo, sparire, diventar nulla. Esso, l'Uno eleatico, è la razionalità, ma è anche il nulla. I Più, cioè il mondo, sono l'assurdo, ma sono anche la realtà. Una nuova volta si fa palese che la razionalità è uguale a zero, a morte, a nulla, e realtà è uguale ad assurdo. O, come si potrebbe anche esprimere questo pensiero: il preteso non fenomenico (razionale) in sè delle cose, il noumeno in cui le cose per così dire si raccolgano e riposino, fuori della irrazionalità fenomenica, nell'unità e nella pace dell'assoluto razionale, non è che il nulla (1).

(1) *Interiora Rerum*, Milano, Unitas, pp. 171-174.

II.

Il Caso, signore del mondo.

Colui cui si erga dinanzi, visibile quasi come agli occhi corporei, il quadro michelangiolescamente pauroso, che una dottrina del caso, quale quella che con tratti potenti disegna per esempio l'Ardigò, ci apre dinanzi: il quadro cioè del turbinoso incrociarsi dei raggi causali, infiniti in numero e in lunghezza nel tempo e nello spazio, che da ogni punto dell'universo senza confini si riflettono su ogni altro punto, e che vengono a interferire sulle nostre vite con una cecità e con una mancanza di conoscimento di ciò che le nostre vite sono e significano, risalente all'abisso del tempo più remoto e dello spazio più lontano — costui acquista della vita una prospettiva che si può forse, meglio che altrimenti, rendere come segue...

Dovunque ci troviamo, siamo sempre in una battaglia in cui ci piovono attorno le palle, senza che ce ne accorgiamo. Dovunque conduciamo la vita, questa è sempre come l'uscita dalle trincee e l'andar incontro al ne-

mico invisibile che spara. E ciò, del resto, non solo a cagione degli accidenti che stanno di continuo in agguato per colpire, ma semplicemente a cagione della presenza della morte naturale (1).

III.

Perchè c' è Storia ?

Perchè c'è storia? Perchè c'è cambiamento. La risposta è ovvia. Per la ragione diametralmente opposta al fatto che la filosofia idealistica pretende costituisca l'essenza della storia. Non è già, cioè, che il corso o il processo sia tale che in ogni momento di esso lo spirito si trovi nel vero e nel bene, in ogni presente adunque in un eterno più vero o meglio; giacchè, se lo spirito si sentisse nel vero e nel bene, vi dimorerebbe, e il processo, ossia la storia, si arresterebbe. C'è storia, viceversa, la storia si spiega soltanto, perchè così l'umanità come l'individuo in ogni presente avverte di essere nell'assurdo, nel falso e nel male, e vuole uscirne. C'è storia, dunque,

(1) *Le Aporie della Religione,* Catania, Etna, pp. 66-68.

perchè ogni presente, ossia la realtà, è sempre falsa, assurda e cattiva, e perciò si vuol venirne fuori, passare ad altro, quel passare ad altro in cui, unicamente, la storia consiste. Non perchè lo spirito è sempre nel vero, ma perchè è sempre nel falso, perchè cioè avverte che *ogni presente* sua spiegazione delle cose è sbagliata ed è perciò inappagante, procede a cercarne un'altra, cioè c'è storia della filosofia e storia della scienza. Non perchè lo spirito è sempre nel bene, ma perchè è sem pre nel male, perchè cioè *ogni presente* suo principio, pratica, costume, istituzione, è deficiente, fallace, condannevole, procede a foggiarne altre, ossia c'è storia della morale, del costume, della politica, storia in generale. La storia non è che un continuo voler uscire dal presente e uscirne di fatto; mosso da ciò che il presente (la realtà) è sempre male. C'è storia perchè di fronte all'assurdo e al male presente balena innanzi agli uomini nell'avvenire un razionale ed un bene che vogliono rendere presente. Ma, appena reso presente, esso diventa ancora assurdo e male di fronte a un nuovo razionale e bene che sta ancora davanti all'avvenire. La razionalità e il bene stanno sempre davanti, sempre nell'avvenire, come il mazzetto di fieno attaccato al timone davanti alla bocca del cavallo che questo trasporta sempre più in là con la sua stessa cor-

sa. Sono *sempre* un « dover essere » che non diventa mai un « essere ». Poichè, quando *sono*, quando da semplice « dover essere » acquistano la qualità di « essere », istantaneamente nell' acquistare la qualità « essere » perdono quella « razionalità » e « bene ». Facendosi realtà e presente diventano assurdo e male, tanto è vero che si vuole ancora uscirne, si vuole ancora passare ad altro, cioè prosegue la storia. La verità meridiana e tangibile, contrariamente alla celebre sentenza hegeliana, è che il reale è irrazionale (tanto è vero che malcontenta e si disapprova, cosicchè sempre si vuol cambiarlo, ossia c'è storia), e il razionale è irreale (perchè è sempre oltre il presente, cioè fuori della realtà, cioè nel futuro). Come si può non vedere una cosa così palmare, che cioè la storia dell'umanità ha proprio soltanto la medesima ragione che scorgeva Dante come l'unica ragione del cambiare, ossia della storia, della sua Firenze, vale a dire lo sforzo di schermire, dando volta, il dolore, il male, l'assurdo, il continuo giacere nel quale d'ogni presente, ossia della realtà, è provato appunto dall'eternità del dar volta, cioè della storia?

C'è storia, insomma, l'umanità corre nella storia, per la medesima ragione per cui corre un uomo che posa i piedi su di un sentiero cosparso di spine o di carboni ardenti.

perchè ha bisogno di levare i piedi dalla sofferenza che il posarli gli dà, e, speri vagamente o no che portandosi più in là sfuggirà alla sofferenza, in ogni modo, poichè non può tenerli fermi nella sofferenza che in ciascun posarli è attuale, così corre di continuo.

La storia non è che questo. Lo sforzo, vano perchè eterno, di fuggire dall'assurdo e dal male (1).

IV.

La morale come istinto immediato.

Se la bassezza, la mancanza di dignità e di rispetto a sè stesso, il servilismo e l'adulazione, il venir meno alle proprie convinzioni o il falsificare la propria coscienza a scopo di lucro, di successi, di carriere, di favori, non sono cose che in sè e *ipso facto* ripugnano; se non sentiamo che ci è insormontabilmente impossibile praticare simili cose, qualunque vantaggio ci diano, perchè di fronte a noi stessi, chiusi nella nostra stanza, proveremmo rossore, disgusto, disprezzo di noi mede-

(1) *Interiora rerum*, p. 145 sgg.

simi se le praticassimo, cioè perchè per un istinto immediato e incoercibile sentiamo quelle cose come ἀισχρά; se, viceversa, la fermezza e l'indipendenza di carattere, la sincerità del pensiero e di linguaggio, la fedeltà alle proprie idee anche quando restano soccombenti, in una parola il comportamento che il Manzoni si faceva inculcare dall'Imbonati, « conservar la mano pura e la mente, non ti far mai servo, non far tregua coi vili, il santo Vero mai non tradir, nè proferir mai verbo che plauda al vizio », quando anche tu vegga

sempre in alto i ribaldi e i buoni in fondo;

se tutto ciò non esercita un'attrattiva altrettanto invincibile, se non avviene che tali cose si pratichino perchè non possiamo a meno, quali si siano le dannose conseguenze che il praticarle ci possa apportare, cioè perchè le sentiamo per insopprimibile istinto καλά, se l'una e l'altra cosa non ha luogo, se non si presuppone che abbia luogo, nessuna dottrina potrà mai da un uomo e da un popolo in cui ciò non abbia luogo riuscir a sprigionare una attività morale. Un ragionamento non può creare dove non c'è questo senso del καλόν-ἀγαθὸν e ἀισχρόν-κακόν, che è la sola molla possibile dell'attività morale. Un ragionamento

può solo eccitarlo e risvegliarlo dove esiste già, ma si è assopito (1).

V.

Relatività e assolutezza della morale.

Spinoza dice: la vita spirituale è liberatrice e felicifica, è la forma superiore di vita, la somma beatitudine: ma bisogna sentirne il pregio e l'incanto; lo è per chi li sente. Giusto è quindi il ragionamento: la conoscenza di secondo e terzo grado è adeguata, ossia certamente vera; il giudizio che essa conoscenza sia il bene, lo dà essa medesima; dunque questo giudizio è necessariamente vero (*Ethica*, IV, Prop. 35 Dem.) e chi segue le passioni passive è privo di lume (*ib.*, Prop. 66 Sch.). Giusto il ragionamento. La vita spirituale è veramente ed assolutamente il bene supremo. Ma il ragionamento non va inteso nel senso che essa possa o debba essere riconosciuta o valutata come bene supremo da tutti, che tutti possano o debbano confessare

(1) *Motivi Spirituali Platonici*, Milano, Gilardi e Noto, pp. 185-188.

che essa sia il bene supremo, che essa lo sia per tutti. Le due cose sono diverse. So con certezza che la mia visuale del bene è la vera e la più alta; e so con altrettanta certezza che essa non può valere per tutti. Sono forse le due affermazioni incompatibili? Ora, queste sono appunto le due affermazioni che Spinoza congiunge. Solo così viene in luce la piena coerenza del pensiero di lui, da tutti gli interpreti o negata o raggiunta solo al prezzo di sopprimere il primo degli anzidetti principî entrambi suoi. Anzi, la grandezza del genio di Spinoza si rivela proprio anche da ciò: dall'aver saputo (forse unico tra i filosofi) tener aperti gli occhi ad entrambe le due verità apparentemente inconciliabili e congiungerle coerentemente insieme: da un lato, quella dello scetticismo etico, dell'inesistenza di una morale unica per tutti; dall'altro, quella che la vita spirituale è il bene supremo e che la morale su di essa fondata è la morale superiore.

Prendiamo la vita d'un angelo e quella d'un rospo. L'angelo sarebbe sicuro, o un giudice che le penetrasse entrambe constaterebbe con certezza, che la prima è superiore, e più felice. Ma non per questo essa sarebbe tale per il rospo. Non per questo il rospo avrebbe la possibilità o il dovere di riconoscerla tale. Il rospo anzi sarebbe infelice se

si mettesse a fare la vita dell'angelo, e questa sarebbe dunque male per lui. Perciò l'uomo che affronta la povertà e il sacrificio per vivere una vita di spirito e di rettitudine deve dire a colui che non pensa se non a scalare con qualsiasi sistema gli alberi di cuccagna, o colui che spinozianamente rinuncia a tutto per la sua libertà di coscienza (*Ep.* 48) a colui che la vende per trenta danari: essendo come sei, tu fai bene a fare quel che fai; data la tua natura, questo che fai è la tua « virtù ». Colui, dice Spinoza, che senta chiaramente d'esser felice compiendo male azioni invece che seguendo la virtù sarebbe pazzo se non le commettesse perchè esse per lui sarebbero virtù; quantunque, data la costruzione d'una natura umana ideale avente per essenza l'amore per la vita spirituale, si possa aggiungere che tale ipotesi è altrettanto assurda quanto quella che un uomo preferisca impiccarsi a star seduto a mensa (*Ep.* 33).

Tutti, insomma, facciamo solamente quel che ci piace e ci appaga. Fa ciò che lo appaga tanto colui che persegue unicamente piaceri grossolani, o che subordina le sue convinzioni ai successi e alla ricchezza, quanto colui che per la fedeltà al suo ideale etico o per la libertà di pensiero o di culto affronta persecuzioni o muore nell'anfiteatro o sul rogo. In fondo, non c'è nè demerito da un lato, nè me-

rito dall'altro. Ognuno agisce secondo la propria natura. Ma la questione è che cosa ci appaghi. E questo è ciò che rivela che cosa il nostro sè sia, quale sia la sua natura. Quel modo di agire qualifica questa natura, la natura che uno ha; determina se la sua natura si immedesima con cose che hanno solo una ombra di Essere, e vanno perciò annientate e disperse, o con principî eterni, identificandosi coi quali l'uomo, perituro com'è, e anche vinto ed ucciso, diventa immortale, perchè vede in essi immortalato il suo stesso Sè (1).

VI.

La vera immortalità.

La passione per la vita spirituale ci assicura una sorta d'immortalità (SPINOZA, *Eth.*, V, prop. 23). Puoi tu pensare di essere immortale nel senso che ogni parte del tuo io lo sia? Che restino immortali le tue piccinerie, i tuoi sentimenti meschini, la tua passione p. e. per il vino, per le carte, per la sigaretta, per i buoni bocconi, le tue invidie, le tue com-

(1) *Spinoza*, Roma, Formiggini, pp. 87-89.

petizioni, le tue ambizioni provinciali? Certo che no. E se questa è tutta la vita d'un uomo, tutto il suo io, di che cosa vi può essere immortalità? Ciò che di te, se mai, puoi pensare che perduri, è quello che ne sia veramente degno, che incarni cioè una duratura espressione dell'Essere. Sprofòndati nella tua coscienza, guarda che cosa c'è in essa di veramente degno di possedere l'Essere, non nell'apparenza, rispetto al mondo, e nemmeno rispetto alla tua stessa « sofistica naturale », che ti fa spesso passare per grande e nobile ciò che è aspirazione grettamente egoistica; ma guarda se c'è in essa alcunchè che di fronte al più segreto e genuino suo tribunale possa essere riconosciuto veramente degno d'un tale duraturo possesso dell'Essere. Quello, se mai, che tu abbia, così, riconosciuto tale, sarà ciò che ha veramente l'Essere, ciò che resterà immortale. Quanta parte del tuo io è ciò? E' molta? Resterai per gran parte immortale. E' poca? Lo sarai in piccola parte. E' niente? Ti estinguerai totalmente. Gli elementi meschini del tuo io non meritano di restare. Saranno scorie e impurità — bruciati e consunti del tutto (per usare espressioni teologiche) nella Geenna, nell'inferno. Se tu non sei fatto che di quegli elementi, tutto te vi sarà consumato e annientato.

Se tu, invece, sei fatto, almeno in parte, di pensieri per le « res aeternae », di pensieri eterni, allora, siccome questi sono eterni, perdurerai tu pure nella misura con cui ti sei identificato con essi. Un matematico, uno scienziato, un filosofo, un artista inebbriati del loro pensiero scientifico, speculativo, estetico, che non vivono che per e nei loro calcoli, indagini e scoperte, speculazioni, creazioni, la cui vita è tutta queste, ai cui occhi ogni altro interesse scompare, sono quei calcoli, scoperte, speculazioni, creazioni, il loro vero essere è questo, e quindi il loro vero essere perdura eterno come i principî scientifici o filosofici o le immagini estetiche con cui si sono identificati. Eternità non del tuo io, ma del pensiero eterno (ed eternamente cosciente nel suo trapassare in altre menti ed essere da queste ripensato) con cui ti sei identificato. Eternità di ciò che forma l'essenza della mente e che tu hai fatto diventare tua propria essenza. Se tu scorgi l'anima di tutta una folla traversata da un brivido unico alle note di Verdi o Beethoven non avverti forse che ciò in cui costoro veramente vissero, in cui essi sentirono consistere veramente il loro io, le armonie da essi create, perdura immortale, e immortale coscientemente, cioè rivivendo sempre di nuovo nella coscienza di chi ode? Non già, dunque, del pari, che tu sia

terno in quanto perduri eterna la parte di e che è una con quei pensieri e perduri essa n possesso di questi; ma questi solo perdura- no, e, se tu sei stato essi, sei immortale solo perchè ed in quanto essi lo sono.

Se tu vivi per te, muori in un attimo (lo spazio della tua vita). Se vuoi vivere, devi vivere in ciò che perdura anche dopo di te, negli altri e per gli altri, e infine nella vita universale, nelle verità o pensieri eterni che la formano e la reggono, nel Tutto; sentir tua propria la vita che scorre nel Tutto. « Dimitte omnia transitoria, quaere aeterna », come dice l'*Imitazione di Cristo* (III, I, 2), che è pretto spinozismo, soltanto deformato in devozione rugiadosa. Devi spezzare la membrana della tua individualità separata e fonderti con la vita degli altri, con la vita universale. Se spezzando quella membrana ti sei identificato con un alto pensiero, con una grande idea, con una nobile causa ed anche con un atto di dedizione e d'amore, ti sei identificato con un fatto intemporalmente eterno come una verità matematica.

Tale dunque l'immortalità di Spinoza. In linguaggio religioso: morire a sè stessi per vivere in Cristo; non perchè in Cristo viva tu, ma perchè vive eterno Cristo con cui ti sei fuso e in cui ti sei sommerso (1).

(1) *Spinoza*, pp. 89-93.

VII.

Utilità del Male.

Bisogna che vi sia il male, che ne facciamo l'amara esperienza, perchè il desiderio del bene sia fermamente e appassionatamente sentito, consapevole, costante, incrollabile, non più suscettibile di oscillazioni e deviazioni.

Probabilmente, è appunto per ciò che c'è il male. Per far nascere la generosa fioritura di questi sentimenti; per educare lo spirito umano a conoscere che cos'è veramente il male e a respingerlo liberamente e definitivamente.

E' il dolore, e il cruccio, occulto, profondo e lungo, cagionato dal male che impera potente, sfacciato, solidamente assiso, quello che opera il più grande raffinamento dello spirito e gli dà una nuova profondità di comprensione e una più squisita delicatezza di senso etico. Il pensiero del male, formidabilmente e incrollabilmente imperante, ti cruccia vivamente, ti strazia senza requie. E tu senti che appunto questo tuo crucciarti, sen-

za fini personali, per il trionfo del male, è l'elemento più nobile del tuo spirito; e che, posto che vi sia un giudizio futuro che scruti le reni degli individui, ciò che recherai innanzi al Giudice per controbilanciare le tue colpe e deficienze, i tuoi vizi e le tue passioni, sarà unicamente questo tuo dolore e cruccio senza scopo per lo spettacolo del male che celebra il suo splendido e onnipossente trionfo (1).

VIII.

La verità del Politeismo.

E' il grande Eraclito colui che assai meglio di Platone coglie il profondo senso di verità che v'è nella religione omerica e quasi lo riassume con perfetta espressione filosofica e proprio spinoziana, quando dice che gli uomini considerano alcune cose come buone altre come malvagie, ma invece per Dio tutto è buono e giusto (fr. 61, Bywater). Ossia: se, come miticamente ma con perfetta verità rappresentano Omero e i tragici, gli

(1) *Passato, Presente, Futuro,* Milano, Cogliati, pp. 68-69.

Dei (le forze somme del cosmo) compiono indifferentemente qualunque azione, anche quelle che noi consideriamo immorali e delittuose, ciò vuol dire che la distinzione tra moralità e immoralità ai loro occhi non esiste.

Le forze supreme del cosmo, molteplici; in parziale frequente conflitto tra di loro; del tutto ignare delle nostre concezioni etiche ed operanti costantemente azioni che se compiute dall'uomo sarebbero da noi giudicate sommamente immorali; avvolgentici di continuo in pericoli, insidie, tentazioni ed inganni, che ci tirano in ogni genere di perdizione — questa è la verità fondamentale. E questa verità fondamentale è appunto quella del politeismo greco, e più precisamente della religione omerica. La dipartita da tale verità fu che produsse il mare di vani cavilli che riempirono volumi su volumi per mettere d'accordo l'esistenza di Dio e quella del male (1).

(1) *Critica della Morale,* « Etna », Catania, pp. 154-159.

IX.

Dio.

Dio. Non ti vedo e ti nego. Ma tu sei forse qui presente in me, entro di me, in guisa più intima e vivificatrice che non in molti di quelli che ti affermano. Poichè sei Eterna Verità, sei proprio il mio impulso ad abbracciare energicamente e ad affermare a costo d'ogni detrimento mondano ciò che scorgo come verità. Sei la stessa mia negazione di te; giacchè essa è per me l'affermazione della verità che con mio svantaggio e pericolo compio contro i pregiudizi, le ipocrisie, gli opportunismi. Nella mia negazione di te sei Tu stesso che ti affermi.

— Puoi ammettere l'insensatezza che per essere « salvo » occorra la « fede », sia cioè necessario credere in Dio, riconoscere e confessare la sua esistenza, come se Dio fosse un tiranno terrestre che imprigiona, opprime o tiene in disgrazia chi non ammette la legittimità del suo potere?

Se Dio esiste, l'unica cosa che egli può richiedere per la nostra « salvezza » è che si

operi secondo la sua volontà, cioè (poichè questa non può essere che volontà di bene) che si operi il bene. E quando pure Dio esista ed io non vi creda, non v'è dubbio che basta che io operi così, ossia che operi come se egli esistesse, perchè io sia « salvo », anche se non fo riconoscimento e confessione della sua esistenza (1).

(1) *Schegge*, Rieti, Bibliotheca, pp. 39-40.

ADRIANO TILGHER

NATO A RESINA (NAPOLI) L'8 GENNAIO 1887.

In gnoseologia Tilgher tien fermo al criticismo kantfichtiano interpretato come dev'essere: il mondo, fantasmagoria organizzata sulla base di dati vitali, che essa trova e non crea, da un'attività architettonica puramente formale, la Ragione. Sulla Ragione così intesa Tilgher nega possa fondarsi un'etica, come pretesero Kant e Fichte. L'uomo è il vivente in cui la potenza vitale è fuoriuscita dalle forme in cui si adagiava nella natura: essere caotico fluitante instabile. L'etica è il tentativo dell'uomo di darsi forma organizzandosi intorno a una tendenza fatta asse e centro della vita e che si subordina o sacrifica tutte le altre. Di qui la possibilità di stili di vita *(etiche) eterogenei tra i quali non è possibile introdurre gerarchie* (pluralismo etico).

FRA LE SUE NUMEROSE OPERE REGISTRIAMO QUI SOLO QUELLE FILOSOFICHE — *Saggi di Etica e di Filosofia del Diritto*, Torino, Bocca, 1928; *Filosofi Antichi*, Atanor, Todi, 1921; *Relativisti contemporanei*, 4ª ediz., 1923; *La Visione greca della vita*, 2ª edizione raddoppiata, 1926; *Homo Faber*, 1928; *Estetica*, 1931; *Filosofi e Moralisti del Novecento*, 1932; *Studi di Poetica*, 1934; *Il Tempo*, 1934; *Filosofia delle Morali*, 1937 (Libreria di Scienze e Lettere, Roma); *Cristo e Noi*, 2ª ediz., 1934; *Critica dello Storicismo*, 2ª ediz., 1935 (Guanda, Modena); *Lo Spaccio del Bestione trionfante - Stroncatura di Giovanni Gentile*, 2ª ediz., Roma, Libreria Politica Moderna, 1926; *Primi scritti di Estetica*, 1931; *Etica di Goethe*, 1932 (Roma, Maglione).

I.

L' uomo, il vivente senza natura.

Essere e vita. — Per l'intelligenza umana la vita è concepibile solo in contrasto con ciò che non è vita, con l'essere puro e semplice. Essere puro e semplice è ciò che è tutto in una volta e una volta per tutte tutto quello che può essere; è ciò tra l'essere e il dover essere del quale c'è adeguazione perfetta e totale; è l'immediato. In opposizione ad esso, la vita è caratterizzata essenzialmente dal darsi il proprio essere, dal dissolvere il pro-

prio essere immediato per costruirsene un altro, cioè è caratterizzata come mediazione.

I gradi infiniti della vita. — In quanto mediazione, la vita è suscettibile di gradi infiniti, mentre non ci sono gradi nell'immediato. Nessuna cosa è più o meno cosa, più o meno essere di un'altra, ma una vita può benissimo essere più o meno vita di un'altra. L'uomo è il solo vivente in cui la vita può attuarsi come mediazione illimitata, cioè non come costruzione di questo o quell'atto vitale, di questa o quella particolarità della vita, così e così definita, ma come costruzione indefinitamente vasta e profonda della vita nella sua totalità.

L'animale e i suoi problemi vitali. — L'animale ha problemi singoli e particolari di vita: fuggire questo nemico, impadronirsi di questa preda, procurarsi questa femmina. Ma la sua vita come totalità non forma mai per esso problema. L'animale vive uno per uno i suoi problemi vitali, ma non pone mai a sè stesso come problema la sua vita come totalità. Poichè esso aderisce alla forma della sua vita, non se ne spicca, non se ne stacca, non se ne allontana, non si pone mai di fronte ad essa come dinanzi a qualcosa d'incerto, di dubbio, di problematico, per questo esso è natura.

L'uomo: vita senza natura, — Il vivente in cui la vita stessa come totalità può divenire problema a sè medesima è l'uomo. Perciò l'uomo non è natura, non è forma definitivamente fissata una volta per tutte e tutta in una volta e alla quale egli sia forzato di aderire. La sua natura è di non essere natura fissa e determinata. La sua essenza è di non essere essenza. La sua legge è di non essere legato a legge. Nemmeno a quella di non essere legato a legge, di non essere essenza, di non essere natura. Egli può divenire problema a sè stesso, ma non è detto che debba divenirlo necessariamente; se lo dovesse, tutto sarebbe problematico in lui, meno la necessità di esserlo, e così per questo lato sarebbe natura, essenza, legge. Egli può essere legato a una forma e non slegarsene mai di fatto, ma necessariamente e immutabilmente legato non è mai. Egli è indeterminazione vivente, e appunto per ciò non è legato all'indeterminazione come a un destino, a una legge, se no, sarebbe determinato come indeterminazione, ma è sempre in ogni attimo della sua vita possibilità di essere altro da quello che è, questa possibilità trapassi o no in attualità. Perciò è contradittorio parlare della natura dell'uomo, perchè l'uomo è uomo appunto in quanto non è natura, presa la parola natura nel senso di vita confitta immutabilmente a un'essen-

za, a una legge, a una forma. Poichè l'uomo è essenzialmente indeterminato, è assolutamente impossibile conoscerlo *a priori*, cioè dedurne le manifestazioni da una definizione enunciata una volta per tutte: non si può conoscerlo che attraverso le sue manifestazioni stesse.

problematicità indefinita. — L'animale può soffrire di non risolvere questo o quel problema di vita: il cibo, la bevanda, la femmina. L'uomo solo può soffrire di non risolvere il problema globale della sua vita. L'animale è certo del suo essere, tanto certo che non pensa nemmeno per un attimo a metterlo in questione; tanto certo che mancandogli ogni esperienza dell'incertezza del suo essere come totalità non sa nemmeno di esserne certo; tanto certo che la sua certezza la vive e non la conosce: perciò la sua vita si risolve in una semplice successione di atti vitali conformi alla sua natura. L'uomo solo può essere incerto della sua vita come totalità e tentare di reagire a questa incertezza per sostituirla con la certezza. L'animale ha infiniti problemi pratici da risolvere, ma l'angolo da cui si pone per risolverli gli è dato una volta per tutte con la vita. L'uomo solo può assumere di fronte alla vita come totalità infiniti atteggiamenti. L'animale è confitto in una

forma. L'uomo può assumerne infinite. L'animale è l'essere in cui la vita si attua come qualità precisa e definita e non sopporta differenze che di quantità e d'intensità. L'uomo solo è l'essere definito dall'impossibilità di definirne la vita e come qualità e come quantità.

asistematicità. — Di qui il fallimento di ogni filosofia che pretenda definire una volta per tutte e tutto in una volta il sistema delle attività spirituali, di fissare cioè la legge che regge la vita dell'uomo, ciò che equivale a negare quello per cui l'uomo è uomo, ad affermare che l'uomo è sistema, cioè essere, essenza, forma, a definire come natura il vivente non-natura.

Dalla deficienza alla sufficienza vitale. — L'uomo nasce deficiente, bisognoso, manchevole, gettato in un mondo su cui egli agisce e che agisce su lui, che può essergli ostile, indifferente o favorevole e col quale deve in ogni modo fare i conti. Vivere è per l'uomo tentare di trasformare in sufficienza la sua originaria deficienza mettendosi in un certo rapporto con il mondo in cui egli si trova gettato forza tra forze, vivente tra viventi. Vita sufficiente è quella che non chiede più nulla, cui nulla manca, che è pienezza di sè,

gioia. La gioia è il segno e la prova della pienezza e della sufficienza vitali. La vera vita è vita nella gioia, è gioia. Quando una vita è nella gioia, è gioia, essa ha pienamente giustificato sè stessa, perchè oltre la gioia non c'è più nulla cui il vivente possa aspirare. La gioia giustifica sè stessa e il vivente che la prova e la vita che egli vive.

La vita dell'uomo: problema a « n » soluzioni. — Appunto perchè non è legato necessariamente a una natura, l'uomo non ha dinanzi a sè tracciata una volta per tutte la via da percorrere per trasformare l'originaria deficienza in sufficienza, in gioia. Se ciò fosse, vorrebbe dire che in un sol modo la deficienza umana potrebbe trasformarsi in sufficienza, il che implicherebbe che la vita umana è problema a soluzione unica. E ciò non è, appunto perchè l'uomo non è natura. Le vie che l'uomo può percorrere per trasformare in sufficienza la sua deficienza vitale sono indefinite. Nè queste vie si esauriscono con quelle che egli ha percorse nel passato. Appunto perchè egli è indeterminazione vivente, è possibile che egli scopra e inventi nuove vie che egli attualmente non sospetta nemmeno. Nuove soluzioni non inventate ancora sono possibili al problema della vita. Che siano possibili, si vedrà il giorno in cui saran-

no diventate reali. Ma ogni filosofia che pretenda fin da ora di escludere la possibilità di soluzioni diverse da quelle finora inventate afferma implicitamente che l'uomo non sarà mai se non ciò che è stato finora, e cioè nega l'indeterminazione fondamentale dell'uomo, ossia proprio ciò che lo fa uomo.

L'uomo è il vivente in cui la vita — come fu visto — non è legata necessariamente a una intensità determinata. Anche per coloro che di fronte alla vita si pongono dallo stesso angolo visuale vi possono essere differenze quantitative, meglio: d'intensità, infinite. Il piccolo ambizioso non chiede alla vita lo stesso che chiede colui cui l'impero del mondo non basta, e nondimeno entrambi si pongono dinanzi alla vita dallo stesso punto di vista.

Il problema della vita comporta perciò soluzioni non solo qualitativamente, ma anche intensivamente diverse. Ci si può porre dinanzi alla vita in atteggiamenti differenti; e nell'interno di ogni atteggiamento le soluzioni possono essere intensivamente differenti.

Le grandi soluzioni del problema della vita. — Nelle pagine che seguono (1) noi studieremo gli atteggiamenti fondamentali che l'uo-

(1) Nella *Filosofia delle Morali.*

mo ha assunto di fronte al problema della vita, le grandi soluzioni che egli ne ha dato, le grandi vie che egli ha percorse per trasformare in sufficienza la sua deficienza. Atteggiamenti fondamentali, grandi soluzioni, grandi vie chiamiamo quelle che l'uomo ha creato ponendosi dinanzi alla vita in un'attitudine determinata, impegnante una determinata potenza psichica, fatta asse centro motore della intera vita umana e a cui tutte le altre sono sacrificate o subordinate, vivendo questa potenza psichica in tutta la sua pienezza, traendone tutto quello che essa poteva dare, esaurendone tutte le possibilità vitali, sì da creare sulla base di essa un tipo di uomo, uno stile di vita vissuti in tutta la loro logica, in tutta la loro coerenza, in tutte le loro possibilità.

La storia ci mostra che l'uomo ha inventato alcuni di questi tipi umani, alcuni di questi stili di vita, vivendoli in tutta la loro logica e la loro purezza interiori. Noi studieremo questi stili di vita (1) e le potenze psichiche (2) che li alimentano. E dopo aver studiato in tutta la loro purezza e coerenza interiori i

(1) L'Eroismo, l'Ascetismo, la Santità, la Saggezza.

(2) Rispettivamente: il Desiderio e la Volontà, la Nolontà, l'Amore, la Conoscenza.

tipi cui quelle potenze han dato vita, studieremo anche alcune delle soluzioni minori che esse possono generare. Perchè nell'interno di ogni atteggiamento fondamentale di fronte alla vita c'è una soluzione ottima, che non a tutti è dato raggiungere, non tutti avendone la forza e la capacità, e di cui tutte le altre soluzioni nell'interno di quell'atteggiamento non sono che abbozzi, embrioni, presagi, prefigurazioni.

Ogni stile di vita porta con sè accanto alla luce della gioia tenebre, che sono il necessario accompagnamento di quella gioia. Se nell'interno di ogni singolo atteggiamento fondamentale di fronte alla vita fosse possibile una gioia perfetta e compiuta, stabile e definitiva, l'uomo sarebbe natura, forma, essenza. Se egli ciò non è, vuol dire che mai egli può definitivamente diventarlo, e cioè, se anche nell'interno di ogni atteggiamento egli può realizzare per un attimo la massima gioia che da quell'atteggiamento può nascere, in quella gioia non può mai posare definitivamente tranquillo (1).

(1) *Filosofia delle Morali*, Roma, Bardi, 1937, cap. I.

II.

L'Amore.

L'Amore. — ...L'amore non è fusione dell'amante con l'amato, nè oblio dell'amante nell'amato, come troppo comunemente si dice. L'amante sente l'*altro* come altro da sè, lo proietta lontano come altro da sè, per ciò stesso distingue sè dall'*altro,* ma nell'*altro* posto come *altro* colloca il centro della sua vita stessa. L'*altro* è abolito, ma solo come opposto, come contrario, come ostacolo, come nemico. Nella sua nuda qualità di *altro* è non solo rispettato, ma confermato e affermato. L'*altro* così cessa di essere un limite per l'io, e per ciò stesso nei suoi riguardi l'io cessa di essere affetto da un sentimento di deficienza e di passività. Perciò dall'atto di amare fiorisce sempre gioia; perciò all'atto di amare è sempre connaturata letizia.

L'Amore è gioia. — L'essere amato può morire soffrire mancare, e così una fonte di dolori si apre per l'amante. Ma il puro atto di amare in quanto tale è sempre e immuta-

bilmente fonte di gioia. Nessun amante per non soffrire dei dolori o dell'assenza o della perdita della creatura amata accetterebbe di non amarla più: prova decisiva che l'atto di amare in quanto tale dà gioia. Amare è essenzialmente sentirsi nell'essere amato, sentire *lui* come centro della *nostra* propria vita, e poichè, una volta che l'*altro* è oggetto di amore in quanto *altro*, il centro della nostra vita è trovato una volta per sempre e tutto in una volta, amare è essenzialmente riposo, tranquillità, pace, tutto avere e più nulla desiderare per sè, è vita (nei riguardi dell'*altro*) non più affetta da deficienza, quindi da dolore.

Amore e Desiderio. — Perciò, preso allo stato puro, l'amore non ha nulla a che fare con il desiderio, con cui spesso lo si confonde. Il desiderio pone l'*altro* come altro dall'io, come limite dell'io, come fonte di passività per l'io, e mira ad abolire questa passività col ridurre l'*altro* in soggezione dell'io — l'amore abolisce la possibilità stessa del contrasto tra io e *altro* ponendo nell'*altro* il centro dell'io. Amare è posare tranquilli nell'oggetto amato — desiderare è muoversi dalla deficienza alla sufficienza attraverso l'assoggettamento dell'*altro* all'io. L'amore fa cadere con il contrasto dell'io e dell'*altro* la pos-

sibilità stessa di sentirsi deficiente e manchevole nei riguardi dell'*altro* — desiderare, invece, è proprio sentirsi manchevoli e deficienti, la brama è la radice del sentimento di deficienza. Nuova prova che l'amore è una potenza psichica di altra natura dal desiderio. Amore e desiderio possono coesistere e in una certa misura anche combinarsi fra loro, ma sono forze di natura differente, dall'una all'altra delle quali non v'è passaggio nè dialettico nè di altra sorta. Sul piano di ognuna di esse nulla fa nè conoscere nè presagire l'altra forza. Impossibile ridurre l'amore al desiderio o viceversa. Impossibile dedurre l'uno dall'altro. E le gioie che da essi si generano sono di qualità e natura del tutto diverse, benchè entrambe positive. La coesistenza nello stesso essere di queste potenze così radicalmente eterogenee è una nuova prova della caoticità e asistematicità fondamentali dell'essere umano.

Certo, l'amore comporta anche desiderio di sempre maggior gioia per l'essere amato, e non solo desiderio, ma operosa attuazione di questo, cioè volontà. Ma in quanto amore non è desiderio di nulla. Io desidero bene e gioia per l'amato e mi sforzo con ogni potere di procurargliela, ma l'atto con cui io lo costituisco amato da me non è desiderio e tensione. Io desidero la gioia dell'amato, e la

sua gioia in quanto e perchè *sua* è la *mia* gioia, ma quel desiderio non è desiderio di qualcosa che manchi a me, è desiderio di qualcosa che manca all'amato e che io desidero per lui perchè lo amo, e perciò mentre il desiderare per me non va senza sentimento di deficienza e cioè dolore, desiderare per l'*altro* che io amo è un desiderare che, se anche in sè stesso ha del dolore, è tutto avvolto dalla gioia dell'amore e perciò disintossicato dal sentimento di dolore che il puro e nudo desiderio in quanto tale porta con sè. Perciò se quel desiderio di bene e di gioia per l'amato fallisce la sua realizzazione, l'amante, certo, soffre del suo insuccesso, ma il suo dolore è avvolto dall'amore che egli ha per l'*altro* e svelenito dalla gioia connaturata all'atto di amare. Ed è questo che sempre e in ogni caso lo salva dalla disperazione, alla quale così spesso va incontro il puro e nudo desiderio che fallisce la mèta.

L'amore è riposo. — Chi ama desidera aumentare la vita il valore la gioia dell'amato, desidera che l'amato sia il più possibile ricco di valore e di gioia, ma non desidera nè può desiderare che divenga essenzialmente altro da quello che è. Gli è che l'amore come amore è posare nell'*altro* appunto perchè è l'*altro*. Ora, se un *altro* è amato perchè è l'*altro*

che è, siccome il suo essere quell'*altro* che è non è una qualità che può crescere e diminuire, se lo si ama, lo si ama come l'*altro* che è, si posa in lui, e non c'è altro da chiedergli. Perciò l'amore porta con sè essenzialmente riposo, pace, quindi sufficienza e gioia. Si ama l'*altro* perchè è come è: che l'*altro* sia quello che è, è qualcosa che si ama o non si ama, e se si ama, si ama tutto d'un tratto e tutto in una volta, e perciò se l'amore si desta, esso è perfetto tutto d'un colpo, non ha nulla più da raggiungere, ha tutto quel che gli occorre, posa tranquillo, felice. Perciò l'amore è tutto e solo nel presente, non è tensione al futuro perchè nulla gli manca, e per questo è gioia e felicità. Anche per ciò l'amore è radicalmente distinto dal desiderio e dalla volontà, ai quali è essenziale orientarsi più o meno consciamente verso il futuro, che, anzi, sono essi stessi il futuro in atto.

Amore e azione. — Appunto perchè desiderio e volontà si orientano verso il futuro, è essenziale ad essi esplodere in atti di conquista dell'*altro* che li soddisfa, mentre all'amore in quanto nudo e puro amore bruciante tutto nel presente non è necessario scendere nell'azione. Il desiderio e la volontà spirano, in quanto tali, nella mèta raggiunta: l'amante può desiderare anch'esso di raggiungere

una mèta di bene per l'oggetto amato, ma, raggiunta che sia, l'amore non muore, sopravvive come amore. Per questo l'amore è indipendente dal successo e non ha da fare i conti col mondo esterno, come il desiderio e la volontà.

Amore e sesso. — Quando si parla di amore si pensa di solito all'amore fra persone di sesso diverso. Ma qui bisogna accuratamente distinguere. Per ciò che è il puro trasporto sessuale, la relazione che questo crea fra persone di sesso diverso è relazione di desiderio: chi ama sessualmente l'*altro*, ne ha bisogno per il suo proprio godimento sessuale, che non gli può essere dato che da quella persona così e così determinata. Qui siamo nel dominio del desiderio. Ma l'*altro* di sesso diverso può anche essere fatto oggetto di amore nel senso sopra definito, può anche essere amato per sè e non per me. L'amore nel senso stretto della parola può fino a un certo segno combinarsi col desiderio sessuale: l'*altro* può essere da me desiderato per il mio piacere e nello stesso tempo, in certi attimi almeno, posso sentire in lui il centro della mia vita. Le due potenze psichiche possono combinarsi fra loro in modi innumerevoli, con innumerevoli sfumature, e definirle a una a una è impossibile. Ma si tenga fermo

che il desiderio sessuale in quanto tale è desiderio e non amore; che l'amore nella sua scaturigine prima non è desiderio nè sessuale nè altro, è essenzialmente purezza e innocenza; che anche un essere di sesso diverso può essere oggetto di amore e non di desiderio, in modo che questo, se non proprio assente, almeno sia ricacciato nello sfondo dell'anima e non ne occupi il centro.

III.

La Santità.

L'umiltà. — L'amore può divenire, e a un certo punto della storia è diventato di fatto, forza dominante dell'animo, centro e asse della vita spirituale, generatore di un atteggiamento dello spirito verso il mondo e la vita in universale. Esso allora abolisce il contrasto fra io e *altro* non nei confronti di questo o quell'essere particolare, ma nei confronti di tutti gli esseri in generale. Allora l'amore è generatore di umiltà. L'umiltà è una delle facce dell'amore. E' l'amore stesso in quanto abolisce ogni possibilità per l'io di porsi come centro. Poichè è generata dall'amore,

l'umiltà non dà dolore, non genera senso di mancamento e di deficienza. Essa anzi è dolcezza, soavità e gioia perchè è il morire di ciò da cui deriva ogni senso di deficienza: la brama, il desiderio. L'umiltà non è sentirsi piccolo e meschino, è non sentirsi, non avvertirsi, non porsi, ignorarsi come centro. L'umiltà, quando è vera umiltà, è senso di libertà da tutte le catene del desiderio, da tutte le limitazioni dell'io, è gioia e felicità, dolcezza e pace.

L'Amore perfetto e compiuto. — In questa forma estrema l'amore abbraccia tutte le creature senza eccezione alcuna. L'amore universale e perfetto è amore di *tutti* i viventi non in ciò che li separa e li pone l'uno contro l'altro, ma in ciò per cui ogni vivente è compossibile di ogni altro ed esclusivo di nessuno. L'amore perfetto e compiuto ama ogni creatura, ogni vivente, solo perchè creatura e vivente, solo perchè altro dall'amante, ma in ciascun vivente non ama che ciò per cui quel vivente non si pone contro gli altri viventi. Perciò l'amore perfetto e compiuto è amore degli altri non in quanto *certi* altri, ma in quanto puramente e semplicemente altri, e perciò è amore di *tutti* gli altri. Esso è essenzialmente rinuncia per sè e per tutti i viventi a tutto ciò che pone i viventi gli uni

contro gli altri. Ora un mondo in cui *ogni* vivente sia compossibile con *tutti* gli altri viventi ed esclusivo di *nessuno* è impossibile a pensarsi quaggiù in terra, nelle condizioni di vita che sole conosciamo, non foss'altro che perchè ci sono viventi che non possono assolutamente vivere se non a spese di altri viventi. Se noi chiamiamo terra il piano di vita (solo a noi noto) in cui i viventi lottano fra loro, l'amore perfetto e compiuto è rinuncia totale alla terra. Se noi chiamiamo Cielo, Padre, Dio, Regno di Dio, il punto metafisico in cui tutti i viventi comunicano, il principio e il focolare generatore della vita universale, l'amore perfetto e compiuto è amore di *tutti* i viventi, non nei viventi stessi, in quanto cioè creature così e così determinate, chè come tali possono, o addirittura, per vivere, debbono, lottare contro gli altri, ma in Dio, cioè nel punto in cui tutti comunicano e nessuno è esclusivo di nessun altro.

L'amore perfetto e compiuto è amore di tutti i viventi in Dio: a sua volta, Dio appare all'amore perfetto come il punto in cui tutti i viventi comunicano e nessuno è esclusivo di nessun altro, e cioè come focolare d'amore. L'amore perfetto ama tutti, anche il malvagio, anche colui che nega o ignora l'amore: esso non ama nel malvagio il suo male, la sua rivolta contro l'amore o la sua ignoranza

dell'amore, ma ama il vivente che anche egli è, la vita che è anche in lui. L'amore perfetto ama tutti, ma *tutti* qui non è astrazione concettuale dai singoli, significa la totalità vivente dei singoli, i singoli affermati come diversi e negati come opposti, i singoli pensati come organizzati in vivente unità in cui ognuno di essi, pur rimanendo l'individuo singolo e particolare che è, non ha nulla che lo ponga contro gli altri.

L'amore perfetto e compiuto è la vita che si tocca si gusta si possiede si abbraccia non come questa o quella vita, ma come vita in universale, onnicomprendente, di nessun vivente esclusiva. Nè la vita comprende e abbraccia e possiede e gode sè stessa come vita universale altrimenti che come amore.

L'Amore genera Chiesa. — L'amore perfetto è perciò generatore di Chiesa, intendendo per Chiesa una società in cui per ciascuno dei componenti i singoli siano voluti come diversi e negati come opposti, in cui fra i componenti non ci sia altro vincolo che quello dell'amore perfetto e compiuto. Non senza un perchè quando l'amore perfetto appare la prima volta nel mondo come forza storica esso genera Chiesa, cioè una società affatto nuova, in cui vincolo supremo fra quelli che ne fanno parte è l'amore perfetto

e compiuto. Con le società fondate sul piano del Desiderio e della Volontà la Chiesa non ha assolutamente nulla a che fare. Quelle, anche le più fuse e compatte, sono *sempre* esclusive o a dirittura nemiche di altri viventi e di altre società. La Chiesa, invece, appunto perchè fondata sull'amore che in ogni vivente abbraccia il diverso e abolisce l'opposto, è di sua natura universale e di nessun vivente esclusiva. La Chiesa è la società che non si sente nemica virtuale o reale di nessun vivente e di nessuna società, e di cui fa parte di diritto ogni vivente che si senta nemico di nessuno. S'intende che qui parliamo della Chiesa nella purezza del suo principio ideale e non delle cosiddette chiese storiche, nelle quali quel principio si è assai più spesso negato che incarnato.

La Santità, culmine dell'Amore. — Il Santo è l'uomo in cui l'amore perfetto e compiuto si realizza al massimo grado. La santità è perciò legata essenzialmente con la gioia. Il Santo è nella gioia, ma la gioia che egli prova non gli viene — in quanto Santo — che dall'amore. Egli vuole la gioia di tutti; ma la gioia che egli desidera per tutti è la gioia dell'amore, la gioia che non ammette nulla che deprima o uccida la gioia degli altri. Se il Santo ha in sè tristezza, è quella di non sen-

tirsi santo abbastanza, di sentire in sè qualcosa che resiste all'amore, è la tristezza di sentire che in qualche punto ancora l'io oppone resistenza all'amore che lo dissolve e brucia come centro. Perciò nel Santo perfetto e compiuto non c'è senso di sacrificio e di rinuncia, ma gioia straripante. Se il Santo sentisse il suo atteggiamento come sacrificio, vorrebbe dire che ancora in qualche punto il suo io avrebbe il centro in sè e non nell'*altro*. Nè la santità è inerzia, immobilità. Essa è energia che attua il bene e la gioia sempre maggiori delle creature, ma sempre un bene e una gioia tali che non pongano le creature le une contro le altre, un bene e una gioia tali che non facciano di nessuna creatura un centro di resistenza all'amore universale. L'amore per la natura sua stessa tende a generare tutto intorno a sè spirito e volere di comunità.

Santità e rinuncia. — L'amore perfetto e compiuto, la santità, è rinuncia alla terra, rinuncia a tutto ciò che può mettere i viventi gli uni contro gli altri, rinuncia a tutto ciò per cui i viventi lottano, o possono lottare, fra loro. La rinunzia alla terra è la faccia negativa della santità, è la santità stessa nel suo lato negativo, e perciò non ha nulla di doloroso, non è sacrificio. Non si è santi perchè

si rinuncia, si rinuncia perchè si è santi. Chi vien prima (idealmente prima) qui è la santità. La rinuncia alla terra insita alla santità si distingue profondamente da quella fatta sul piano dell'ascesi. Su questo la rinunzia è distacco puro, creazione di un vuoto dove prima c'era un pieno. Sul piano della santità, invece, la rinuncia è sostituzione di un pieno ad un pieno, di una gioia a una gioia, della gioia dell'amore alla gioia del desiderio e della volontà trionfanti, la quale per chi è salito al piano dell'amore si è spenta senza bisogno di sforzo per spegnerla, annullata e sommersa dalla nuova gioia dell'amore, com'è annullata e sommersa la luce delle stelle dall'apparire del sole.

Santità e Religione. — Sarebbe un errore credere la santità legata a miti teologici, come Dio, il Cielo, l'aldilà, intesi come realtà oltresensibili esistenti obbiettivamente. Dio, il Cielo, il Regno di Dio non sono che i simboli che l'amore universale e infinito proietta dinanzi a sè, l'obbiettivazione di ciò che esso sogna per tutti. Dio, il Regno di Dio, il Cielo sono lo stesso amore perfetto e compiuto pensato come realtà, come esistenza, come oggetto interamente realizzato. Non la santità è sorta dalla credenza in Dio, nel Cielo, nel Regno di Dio, ma Dio, Cielo e Regno

di Dio sono i miti in cui la santità ha obbiettivato sè stessa. I santi han creato quei miti perchè erano santi, non sono divenuti santi perchè credevano in quei miti. Peraltro la forte credenza in quei miti, una volta creati, può generare le condizioni intellettuali favorevoli perchè la santità liberamente fiorisca e si espanda. Perciò la santità non è necessariamente legata a quei miti, e può attuarsi in tutta la sua purezza indipendentemente da essi: si ha allora la santità laica, la santità atea (1).

IV.

La Ragione, passione dell'identità.

La Ragione è la passione dell'identità. Alla molteplicità e varietà del mondo essa tenta sostituire unità e identità. Suppone dunque molteplicità e varietà, ma come il fuoco suppone il combustibile: senza combustibile il fuoco non è, ma il suo esserci è distruggerlo. La Ragione non entra in azione se non avvertendo molteplice e vario come tali, ma avvertirli come tali è da essa sofferto come dolore da lenire, come offesa da vendicare, come

(1) *Filosofia delle Morali*, cap. V.

vuoto suo da colmare al più presto. L'identità è la coltre di cenere grigia che la passione dell'identità lascia dietro di sè al posto della bella e ricca varietà che ha bruciata.

L'esistenza del molteplice è per la Ragione scandalo intollerabile: solo se tutto fosse Uno, sarebbe contenta. Ma se tutto fosse Uno e il molteplice non ci fosse essa non entrerebbe in azione: il suo esserci è condizionato dal suo non-esserci, dal suo non-esserci interamente, dall'esserci ancora del vario e del molteplice da divorare. Il fuoco arde finchè c'è combustibile. Dove tutto è cenere, non arde più. Perciò la Ragione non può mai raggiungere del tutto il suo fine, e cioè la totale distruzione del vario e del molteplice: il suo fine raggiunto sarebbe la sua fine.

Il risultato cui di volta in volta la Ragione si ferma è perciò sempre un compromesso tra uno e molto, tra identico e vario: il compromesso in cui più si soddisfa è quello in cui il molto non è che l'uno stesso, indefinitamente ripetuto. Perciò l'ideale che la Ragione persegue è ridurre la varietà e molteplicità del mondo alla monocromia e monotonia dello spazio vuoto omogeneo isotropo infinito, che è uno e molto insieme, ma in cui la molteplicità (ogni frammento dello spazio) non è che lo spazio stesso indefinitamente ripetuto (ogni frammento di spazio è infinitamente

divisibile). Lo spazio vuoto omogeneo isotropo infinito è la Ragione oggetto di sè medesima: in esso essa si contempla e ammira.

La Ragione è la nemica del tempo. Nella sua forma elementare il tempo è la successione del *prima* e del *poi*: legame sintetico primitivo originario, che c'è perchè c'è, inesplicabilmente, vero scandalo per la Ragione. Essa perciò tende a negare il tempo, a persuadere che quando qualcosa accade in realtà nulla è veramente accaduto che non fosse già prima, che ciò che è si riduce a ciò che era, che tutto in sostanza resta sempre come prima. Ma dovendo pur ammettere che il tempo in qualche modo esiste, se no non ci sarebbe bisogno di negarlo, la Ragione tende irresistibilmente a ridurlo a fenomeno superficiale, a illusoria apparenza al di sotto di cui si stende l'immobile realtà. Quando deve pur piegarsi ad ammettere un cambiamento, è un cambiamento in cui ci sia il massimo possibile di permanenza e d'immobilità: per questo tende a ridurre ogni cambiamento allo scorrere del punto nello spazio omogeneo.

La Ragione non è l'identità, è la passione dell'identità, è energia che crea l'identità al posto della varietà e della molteplicità: l'identità è il suo prodotto, non la sua natura. La passione dell'identità è l'unico apriori di cui tutti i concetti sono prodotto e risultato. Non

v'è concetto che non si riduca in fondo a un'unità e identità, a un'immobilità e permanenza sostituite in parte a un molteplice e vario, a un cangiante e fluido. Al posto della vita la Ragione pone la morte. Non perciò è essa stessa morte inerzia immobilità stasi, come ha malamente concluso l'antiintellettualismo moderno: chi uccide, chi dà la morte non è morto esso stesso.

La Ragione è atto, potenza, energia che a colpi di martello appiatta le differenze di livello del mondo e tenta ridurlo a una superficie liscia e monotona. Essa è la vita al massimo di concentrazione e d'intensità, la vita che si afferma come unità assoluta di sè con sè e tenta proiettare un'immagine di sè nelle cose. Come energia, la Ragione è inafferrabile poichè afferrarla sarebbe immobilizzarla in un concetto, cioè negarla. Il comprendere essendo avvertire identità dove prima si avvertiva varietà, unità dove prima si avvertiva varietà, ridurre il movimento all'essere, il nuovo all'antico, il cangiante al permanente, ne segue che l'atto stesso di porre l'identico al posto del vario, l'uno al posto del molto ecc. è per essenza aldilà di ogni comprensione e intellezione, poichè intelligere, comprendere è solo il risultato e l'opera sua. La Ragione è agilità e inafferrabilità infinita, come il fuoco.

Attuata per intero, in tutta la sua potenza, la Ragione è la vita come pura solitaria nuda presenza di sè a sè, con eliminazione assoluta di ogni cosa che sia *altro* da questa pura solitaria nuda presenza: è Io puro e assoluto. Io = Io. Ma allora essa ha incenerito ogni vario e molteplice che le resista, ogni oggetto (*ob-iectum*). C'è un *oggetto* in quanto e perchè la Ragione trova in esso ancora un limite che le resiste, un residuo che essa non è riuscita ancora a bruciare del tutto. Un *Io puro e assoluto* che *crei* un *oggetto* è perciò un'assurdità, perchè dove c'è Io puro e assoluto non c'è creazione di *altro* dall'Io; dove c'è Io puro e assoluto non c'è oggetto, e viceversa (1).

(1) Inedito.

INDICE

Prefazione che si prega di leggere . . pag. 9

ANTONIO ALIOTTA

I. - INESISTENZA DI FORME ETERNE DELLO SPIRITO . . . . . » 21

II. - L'ESPERIMENTO STORICO DELLE FILOSOFIE . . . . . » 25

III. - LA FILOSOFIA NON È CONTEMPLAZIONE, MA AZIONE . . . » 30

IV. - L'ESPERIMENTO STORICO DELLE RELIGIONI . . . . . » 32

V. - LE COSTRUZIONI LOGICHE COME TENTATIVI DI RISOLVERE PROBLEMI DI VITA . . . . . » 36

VI. - IL SENSO DELLA STORIA E LA VITA COME RISCHIO ASSOLUTO . » 39

ERNESTO BUONAIUTI

I. - L'ETICA DEL VANGELO . . . » 47

II. - IL PARADOSSO DEL CRISTIANESIMO . . . . . » 59

III. - LA CHIESA FERMENTO DEL MONDO » 64

GIULIO EVOLA

DALL' IDEALISMO ASSOLUTO AL-L' IDEALISMO MAGICO . . . . pag. 75
1) La Grande Solitudine . » 75
2) La via della Potenza . » 81
3) Il mondo, atto dell' Io . » 97
4) L' Individuo Assoluto . » 101

PIERO MARTINETTI

I. - IDEALISMO IMMANENTE E IDEALISMO TRASCENDENTE . . . » 105
II. - RAGIONE E RELIGIONE . . . » 109
III. - L' UOMO È LIBERO IN DIO . . » 113

COSTANZO MIGNONE

DIO SOGNA E SOFFRE . . . » 121

EMILIA NOBILE

OGNI NASCITA È UNA MORTE INFINITA . . . . . » 131

GIUSEPPE RENSI

I. - TEMPO E SPAZIO CATEGORIE DEL-L' ASSURDO . . . . . » 143
II. - IL CASO, SIGNORE DEL MONDO . » 147
III. - PERCHÈ C'È STORIA? . . . » 148
IV. - LA MORALE COME ISTINTO IMMEDIATO . . . . . » 151
V. - RELATIVITÀ E ASSOLUTEZZA DELLA MORALE . . . . . » 153
VI. - LA VERA IMMORTALITÀ . . . » 156
VII. - UTILITÀ DEL MALE . . . . » 160
VIII. - LA VERITÀ DEL POLITEISMO . » 161
IX. - DIO . . . . . » 163

ADRIANO TILGHER

I. - L' UOMO, IL VIVENTE SENZA NATURA . . . . . pag. 167
II. - L'AMORE . . . . . » 176
III. - LA SANTITÀ . . . . . » 182
IV. - LA RAGIONE, PASSIONE DELL' IDENTITÀ . . . . . » 189